

GRUNDRISS

DER

PSYCHOLOGIE.

FÜR VORLESUNGEN

VON

Dr. JOHANN EDUARD ERDMANN,
PROFESSOR D. PHILOS. A. D. UNIV. HALLE-WITTENBERG.

FÜNFTE, VERBESSERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,
VERLAG VON F. C. W. VOGEL.
1873.



VORWORT

ZUR FÜNFTEN AUFLAGE.

Zu dem, was zur ersten Auflage darüber gesagt war, wie ich den vorliegenden Grundriss beurtheilt wünsche, zu dem, weiter, was die Vorrede zur vierten Auflage über gemachte und intendirte Veränderungen sagt, habe ich Nichts hinzuzufügen. Ich lasse daher die beiden Vorreden wieder abdrucken. Die Veränderungen in dieser fünften Auflage wird der nicht unbedeutend nennen, welcher bedenkt, dass in einem Compendium oft in einen Satz zusammen gedrängt werden muss, was der Docent während einer ganzen Stunde entwickelt hatte.

Halle, im December 1872.

Erdmann.

VORREDE
ZUR VIERTEN AUFLAGE.

Der dritten Auflage dieses Grundrisses war eine Vertheidigung gegen die Angriffe vorausgeschickt, welche derselbe von Seiten Exners erfahren hatte. Wenn dieselbe hier nicht wieder abgedruckt erscheint, so soll dies nicht ein Eingeständniss seyn, dass ich nicht mehr, wie damals, die meisten der mir gemachten Vorwürfe für ungerecht, viele für reine Erdichtungen, halte, sondern es unterblieb der Abdruck, weil die Schicklichkeit verbietet, an Streitigkeiten mit einem seitdem Verstorbenen zu erinnern. Ausser jenen Expectorationen enthielt jenes Vorwort eine genaue Angabe der Veränderungen, die seit der zweiten Auflage mit dem Grundriss vorgenommen waren. Eine gleiche scheint bei dieser neuen Auflage um so mehr erwartet werden zu dürfen, da der Zeitraum zwischen der dritten und vierten Auflage ein viel längerer gewesen ist, als der zwischen der zweiten und dritten; und also der Verfasser Zeit und Gelegenheit genug

gehabt hat, Verbesserungen vorzunehmen. Dennoch wird der Leser derselben hier nicht so viele finden, als in der dritten Auflage. Zu dem Grunde, dass ich nicht der Einzige seyn möchte, der, wenn die Zeit der vierten Auflagen kommt, an der Leichtigkeit des Umgestaltens, diesem Vorzug jüngerer Jahre, schon eingebüsst hat, kommt noch hinzu, dass ich in der Zwischenzeit Gelegenheit gehabt habe, erstlich die ganze Basis meiner anthropologischen Ansichten zum Behuf der zweiten Auflage meiner Jugendschrift: Leib und Seele (Halle bei Schwetschke 1837. 2. Aufl. 1849) einer genauen Revision zu unterwerfen, zweitens die hauptsächlichsten Resultate meiner psychologischen Untersuchungen, getrennt von den Untersuchungen selbst und also nicht in wissenschaftlicher Form, in den Psychologischen Briefen (Leipzig bei Geibel 1851. 4. Aufl. 1868) dem lesenden Publico vorzulegen. Beides hat natürlich dazu beigetragen, mich in dem gewohnten Gange zu bestärken. und so sind die Hauptänderungen ausser den Zusätzen solche gewesen, welche den Ausdruck, die Ueberschriften u. s. w. betreffen. Würde die Psychologie je, wie ich das früher wohl gehofft habe, in einer Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften von mir abgehandelt, so könnte es wohl seyn, dass was jetzt im vorliegenden Grundriss den ersten und zweiten Abschnitt der Anthropologie bildet, in den Schluss der Naturphilosophie hineingenommen, und der Physiologie oder medicinischen Anthropologie zugewiesen würde,

Es würde dies den Vortheil gewähren, dass die Symmetrie zwischen Empfindung, Verleiblichung und Gewohnheit im ersten Theil der Psychologie, mit Bewusstseyn, Selbstbewusstseyn und Allgemeinbewusstseyn im zweiten, endlich mit Intelligenz, Willen und intelligentem Willen im dritten mehr hervorträte als jetzt. Da die, in jenen Abschnitten behandelten, Gegenstände mir aber nicht scheinen getrennt werden zu dürfen von dem, was in dem Folgenden vorkommt, so muss, wo die Psychologie als eigenes Collegium gelesen wird, zuerst darauf Rücksicht genommen werden, und so blieb mir nur übrig, Alles bis zum § 45 Einleitung zu nennen, und fast ein halbes Semester mich mit dieser zu beschäftigen, oder aber die früher angenommene Anordnung festzuhalten. Ich habe das Letztere um so mehr vorgezogen, als wenn ich anders verfuhr, dies in der Sache selbst kaum eine Veränderung gemacht hätte. Die Vorrede zur ersten Auflage lasse ich unverändert abdrucken, da sie die Gesichtspunkte, von denen aus ich diesen Grundriss beurtheilt wünsche, gerade so feststellt, wie ich es auch heute thun würde.

Halle am 24. April 1862.

Dr. Erdmann.

VORREDE

ZUR ERSTEN AUFLAGE.

Die erste Veranlassung zur Herausgabe dieses Grundrisses war mir, dass ich mich bei meinen akademischen Vorträgen nicht zum Dictiren entschliessen kann, doch aber wünschen muss, dass die Zuhörer einen Leitfaden in Händen haben, welcher die Hauptpunkte, auf die es ankommt, präciser hervorhebt, als dies bei Nachschriften zu geschehen pflegt. Wenn ich nicht der Meinung wäre, dass, wo ein Compendium bei der Vorlesung zu Grunde gelegt wird, der Zuhörer das volle Recht hat zu verlangen, dass jeder Ausdruck in demselben ihm erläutert, jede Behauptung gerechtfertigt oder wo von ihr abgewichen wird, widerlegt werde, so würde ich nach *Hegels* Encyclopädie lesen. Allein da in derselben mancher § vorkommt, den zu übergehen ich für zweckmässig halte, da ich ferner in manchen Punkten glaube abweichen zu müssen, indem, namentlich in der Anthropologie, eine andere Terminologie und zum Theil eine andere Anordnung mir richtiger erscheint, da endlich Manches, z. B. die Lehre vom praktischen Geist, in der *Hegel*schen Encyclopädie gar zu kurz abgehandelt ist, so wären eine Menge von Auseinandersetzungen nöthig gewesen, von denen ich für den Zweck der Vorlesungen durchaus keinen Nutzen absehen konnte. Alle diese kann itzt, da ich nicht etwa „Psychologie des Hegelschen Systems“ anzukündigen pflege, Niemand von mir verlangen. Dass ich aber *Hegels* Encyclopädie in diesem Grundriss gar nicht citirt habe, wird man mir nicht verdenken. Es wäre mir wie eine Unredlichkeit vorgekommen, wenn ich, indem ich dieses Werk unter den

übrigen von mir genannten anführte, damit das specifische Verhältniss, in dem meine Darstellung zu seiner steht, gleichsam verleugnet hätte. Wo ich mich ganz der Worte desselben bediene, ist dies durch Anführungszeichen angedeutet.

Einem Grundrisse, der zunächst für Vorlesungen bestimmt ist, wird man es zu Gute halten, wenn Vieles dem mündlichen Vortrage übrig gelassen wurde. Da öfter die weitere Begründung nur angedeutet, zur Beseitigung von Einwänden nur ein Wink gegeben werden konnte, so wird bei dem ersten flüchtigen Durchlesen Manches als unbewiesene Behauptung erscheinen, was diesen Namen eigentlich nicht verdient. Die Billigkeit, die man Jedem schuldig ist, der die Frucht vieljährigen Nachdenkens dem Publicum vorlegt, — dass man nämlich bei Einwänden, die Jedem sogleich einfallen, es wenigstens für möglich hält, dass sie auch dem Verfasser eingefallen seyen, er aber Gründe gehabt habe, sie an einem andern Orte, oder, im Fall die Widerlegung eben so nahe lag wie der Einwand, gar nicht zu berücksichtigen, — diese nehme auch ich in Anspruch. An einigen Orten habe ich ausdrücklich auf folgende §§ hingewiesen; bei Einwänden, die so viel wiegen wie der, dass die Anthropologie den Tod des Menschen nicht zu betrachten habe, weil dieser ein Gegenstand der Naturphilosophie sey, habe ich für genug gehalten, sie zu erwähnen. So lange nämlich nicht behauptet wird, dass der Mensch wie das Thier (nicht stirbt, sondern) krepirt, so lange muss ich jenen Einwand für eine Gedankenlosigkeit ansehn. Gleiches gilt von vielen Instanzen, die im mündlichen Vortrage anzuführen genügt.

Im Uebrigen empfehle ich mein Werk der Nachsicht sachverständiger Beurtheiler.

Erdmann.

§ 1.

Der Gegenstand der Psychologie, der subjective Geist, über der Natur, unter dem Göttlichen stehend, ist, weil seine Betrachtung eigenthümliche Schwierigkeiten darbietet, später als beide einer wissenschaftlichen Untersuchung unterworfen worden.

In der Weisheit des Orients fehlt die wissenschaftliche Betrachtung des Geistes. Der Beginner der griechischen Philosophie, *Thales*, spricht auch schon die Forderung aus, sich selbst zu erkennen. Character der griechischen Psychologie bei den vorattischen Philosophen. Umschwung durch *Anaxagoras*. *Sokrates*. *Plato*. *Aristoteles*. Dann mehr zu dem Behuf, die verschiedenen Grade der Gewissheit zu unterscheiden, oder im Dienste der praktischen Ethik bei den *Epikureern*, *Stoikern*, *Skeptikern*. Eigenthümlichkeit der Psychologie des Mittelalters in seinen drei Perioden. Der veränderte Character der Philosophie überhaupt seit dem 17. Jahrh. musste sich auch in der Psychologie zeigen: *Des Cartes* und *Spinoza*. Eben so der des 18. Jahrh.: *Leibnitz* und *Wolff*. *Locke* und *Condillac*. Die blos empirische Behandlung der Psychologie seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. bereichert sie zwar, hat ihr aber immer mehr den Character der Wissenschaft genommen. Auch hierin ist *Kant*, wenigstens mittelbar, Reformator gewesen, indem er den Anknüpfungspunkt bot für so verschiedene Behandlungsweisen der Psychologie, wie sie bei *Fries*, *Herbart* und *Fichte* sich gezeigt haben. Einer dieser drei Richtungen gehören Alle an, oder suchten sie zu vermitteln, die nach jenen kamen.

§ 2.

Die Frage, was der Geist ist, zu beantworten, ist Sache der ganzen Psychologie. Doch lässt die Reflexion auf diese Frage vorläufig diese Disciplin gegen andere Theile der Wissenschaft abgrenzen.

Gehört, was den objectiven oder absoluten Geist betrifft, auch in die Psychologie, und wie? Unterschied der psychologischen und ethischen oder religionsphilosophischen Betrachtung eines und desselben Gegenstandes.

§ 3.

Je nachdem die Frage: was ist der Geist? sein Wesen betrifft, oder die Erscheinungen desselben, und bei der Beantwortung Beides isolirt wird, entsteht daraus die rationale oder die empirische Psychologie, jene im Interesse der Einheit des Geistes, diese in dem Interesse, die Mannigfaltigkeit seiner Aeusserungen nicht zu verlieren. Den Einseitigkeiten beider entzieht sich nur die Betrachtungsweise, welche den Geist nicht als ein Fertiges (Ding) ansieht, sondern als Etwas, das sich entwickelt.

Vgl. über diesen §, so wie die ff. 4—10, m. Schr. Leib und Seele. Zweite verb. Auflage. Halle 1849.

§ 4.

Den Geist in seiner Entwickelung begreifen, heisst diese als nothwendig erkennen. Dies ist nur möglich, indem die dialektische Natur des Geistes erkannt und seiner Dialektik nachgegangen wird. Darin besteht die dialektische Methode, die von der genetischen wesentlich verschieden ist.

Verschiedene Bedeutung der Dialektik bei *Plato* und *Kant*. Bedeutung des Widerspruchs für die Dialektik. Dialektik und Geschichte des Geistes. Die erstere stellt dar, wie der Geist immer vollständiger und richtiger gedacht werden (nicht kann, sondern) muss, und also wie er in Wahrheit ist.

§ 5.

Die Psychologie als dialektische Entwickelung der Idee des Geistes hat mit der Naturphilosophie und Ethik die Analogie, dass sie, wie beide, es mit dem Darstellen einer nothwendigen Stufenfolge zu thun hat. Der Unterschied von beiden liegt in dem, was die eigenthümliche Schwierigkeit der Psychologie ausmacht.

Die einzelnen Stufen in der Natur existiren neben einander, die Entwicklungsstufen des objectiven Geistes kommen nach einander vor, und bilden so die Geschichte; die Aufgabe ist dort, in der Mannigfaltigkeit den einen durchgehenden Faden festzuhalten. Die verschiednen Entwicklungsstufen des subjectiven Geistes dagegen kommen gleichzeitig und an einem Subjecte vor. Daher verlangt die psychologische Betrachtung einerseits Abstractionen, und kann andrerseits sich von Antecipationen höherer Zustände nicht frei machen. Vgl. § 66.

§ 6.

Der Begriff des Geistes, welcher, um seine Idee entwickeln zu können, zuerst aufgestellt werden muss, resultirt aus der Naturphilosophie, er kann deshalb nur im Gegensatz gegen den Begriff der Natur fixirt werden. Was in der Darstellung des ganzen Systems der Philosophie dazu dient, den continuirlichen Zusammenhang zweier Haupttheile desselben erscheinen zu lassen, der Uebergang von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes, bekommt hier die Bedeutung einer Einleitung in die letztere.

Der Geist ist kein Product der Natur, sondern vielmehr das sie Voraussetzende und in so fern ihr Grund. Eben deswegen resultirt sein Begriff aus dem Begriff der Natur. Des *Aristoteles* Unterschied zwischen dem ἅπλως oder τῇ φύσει πρότερον und dem πρότερον καθ' ἡμᾶς, welches Letztere deswegen ἐγγυτάτω ist, ist festzuhalten.

§ 7.

Indem das Wesen des Geistes darein gesetzt wird, freies Selbst zu seyn oder in das In sich seyn, ist er damit als die Negation und Wahrheit der Natur bestimmt. Auch den einseitigen Bestrebungen, das Verhältniss der Natur und des Geistes zu fixiren (im abstracten Monismus und Dualismus), liegt als das Wahre das Bewusstseyn zu Grunde, dass der Geist die Natur negativ enthalte, d. h. ihre Wahrheit sey.

Von den zwei Bestimmungen, welche in diesem Ausdruck liegen, gab die eine, einseitig festgehalten, den Monismus. Der Zeit nach ist dieser Standpunkt der erste. „Gleiches wird durch Gleiches erkannt", und so ist der erkennende Geist eben so Wasser oder Luft oder Zahl, wie das Universum. Mit *Anaxagoras* wird die zweite Bestimmung hervorgehoben, es beginnt der Dualismus: itzt erkennt der in sich einfache *νοῦς*, weil er dies ist, das Zusammengesetzte u. s. w. Wenn itzt, wo der Gegensatz von Geist und Materie einmal erkannt worden, der abstracte Monismus sich geltend machen wollte, müsste er entweder Materialismus oder Spiritualismus seyn. Im Alterthum war er keins von beiden. Wird der Geist als Negation und Wahrheit der Natur bestimmt, so ist die Einseitigkeit des Monismus und Dualismus vermieden.

§ 8.

Welches die erste oder unterste Entwicklungsstufe des Geistes ist, kann nur gezeigt werden durch die dialektische Entwicklung der höchsten Stufe innerhalb der Natur. Da in dieser die ganze Natur gleichsam sich zusammengenommen hat, so wird, was sich als ihre Wahrheit erweist, die Wahrheit der Natur selbst seyn.

Die je höhere Stufe enthält die niederen in sich als aufgehobene, die höchste alle.

§ 9.

Das Höchste, was die Natur hervorbringt, ist das Lebendige als Animalisches. In diesem bringt es die Natur

zwar nicht zu einem Ich, d. h. einem seiner selbst bewussten Subject, wohl aber concentrirt sie sich in ihm zu einem Einzelwesen, in dessen Sensibilität die Natur sich zwar nicht weiss, aber doch spiegelt, und das man daher ein (wenn auch verkümmertes) Subject oder (wenngleich nur anfangendes) Selbst nennen kann. Die höchste Function desselben ist der thierische Gattungsprocess. Die dialektische Entwicklung dieses Processes führt zur Grenze der Naturphilosophie. Indem nämlich die zwei Momente der Allgemeinheit und Einzelheit (oder Besonderheit) sich als Gattung und Exemplar entgegengesetzt sind (vgl. m. Grundr. d. Log. u. Metaph. § 146. Anm. 1., § 153. Anm. 5.), ist dieser Process ein Conflict beider, in welchem die Gattung zwar sich auf Kosten des Exemplars bethätigt, ja sogar im (geschlechtlosen) Product fixirt, Beides aber nur vorübergehend, da jenes Product selbst ein (geschlechtliches) Exemplar wird, so dass das eigentliche Resultat der endlose Progress ist, in dem die Gattung keine andere Realität bekommt, als die eines steten Sollens. Das Exemplar andrerseits sucht sich des Allgemeinen zu bemächtigen, indem es dasselbe zum Mittel seiner Lust, d. h. der Steigerung seines Daseyns als einzelnen Exemplars, macht. Das eigentliche Resultat aber ist, dass vielmehr es der Gattung unterliegt, daher sich auch hier der endlose Progress zeigt, dass das Einzelne bald Einzelnes ist (in der Lust), bald nicht ist (in der Erschlaffung und dem Tode), so dass es stets nur befriedigt seyn möchte.

Leib und Seele § 6. Dem allgemeinen Sprachgebrauch gemäss, welcher z. B. jedes Thier-Exemplar ein Einzelnes nennt, unterscheide ich Einzelnes und Besonderes dem Allgemeinen gegenüber nicht. Auch *Aristoteles* stellt das *καθ᾽ ἕκαστον* und *κάτα μέρος* dem *καθόλου* auf ganz gleiche Weise gegenüber.

§ 10.

Bei dem endlosen Progress kann das Denken nicht stehn bleiben. Da nämlich jeder endlose Progress nur die Forderung ist, die entgegengesetzten Bestimmun-

gen, die in ihm alternirend hervortreten, identisch zu setzen, so weist er über sich hinaus[1]). Erscheint darum der endlose Progress in einer Sphäre, in welcher diese Identität unmöglich ist, so weist er über diese ganze Sphäre hinaus. Dies ist hier der Fall. Weil es in der Natur zu einer wirklichen Identität des Einzelnen mit seiner wesentlichen Allgemeinheit nicht kommen kann, deswegen stehen sie sich stets gegenüber, und das Einzelne ist blosses Exemplar, das Allgemeine blosse Gattung. Der endlose Progress, welcher in dem Process der Gattung mit dem Exemplar hervortritt, weist deswegen nicht eigentlich auf eine Identität der Gattung und des Exemplars — denn dies wäre eine *contradictio in adjecto*, da beide nur als Nichtidentische Gattung und Exemplar sind[2]) — sondern des Allgemeinen und Einzelnen hin. Da aber der Geist nichts andres ist, als diese wirkliche Einheit des für sich seyenden Einzelnen mit seiner wesentlichen Allgemeinheit[3]), d. h. concrete (d. h. vollständige, nicht mehr verkümmerte) Subjectivität[4]), in welcher das Allgemeine im Einzelnen zu sich kommt, das Einzelne im Allgemeinen bei sich bleibt, so bildet die dialektische Entwicklung des thierischen Gattungsprocesses den Uebergang zum Begriff des Geistes[5]). Dieser Uebergang gibt die nähere Bestimmung oder den Beweis zu § 7., indem hieraus erhellt, wie der Geist Freiheit, Negation der Natur, ist.

1) Den Beweis dieser Behauptung gibt die Logik, s. m. Grundr. § 49. — 2) Es ist immer ein ungenauer Ausdruck, wenn man, wo (früher) Entgegengesetztes eine Einheit bildet, für die Momente dieser Einheit noch dieselben Namen behält, die sie hatten, ehe sie in die Einheit eingegangen waren. — 3) Wie darum auf den Geist, den Menschen, die Kategorie Gattung und Exemplar nicht anwendbar ist, weil der Gegensatz des Allgemeinen und Einzelnen überwunden ist, so wäre es doch auch, obgleich das Richtige gemeint ist, falsch, zu sagen: der Geist sey Einheit des Exemplars mit seiner Gattung. — 4) Concrete Subjectivität ist der *terminus*, mit dem ich bezeichne, was von Andern nach Hegels Vorgang das Einzelne genannt wird. (Hegel selbst erklärte diesen Ausdruck für

weniger passend, als jenen.) Concrete Subjectivität ist das Thier nicht, denn wovon es Urheber (Subject) ist, ist nicht sein, sondern seiner Gattung oder Art Werk, es war also blos Co-efficient, Mit- (d. h. halber) Urheber, darum nur ein Einzelnes. Es ist ein blosses Einzelnes, das Subject nur seyn soll, nicht kann, deswegen gilt es als blosses Besonderes, *espèce*, ein Stück, ein Exemplar. Wo wirkliche Subjectivität (ganze Urheberschaft) erscheint, macht die Einzelnheit der Einzigkeit Platz. So bei dem Menschen. Der Mensch wird als blosse Art, *espèce*, d. h. als Wiederholbares, bezeichnet, wo man seine Menschenwürde negirt, oder davon abstrahirt, *Homo* heisst der Sclave. Vergl. über diese Ausdrücke m. Grundr. d. Logik u. Metaph. § 152. 153.—5.). Es wäre ein Verwechseln des dialektischen und genetischen Fortschreitens, wollte man dies so verstehn, dass im Gattungsprocess der Geist erzeugt würde. Der Gattungsprocess ist immer thierischer Process, erzeugt deswegen nur Thïere, vgl. § 26. Anm. Selbst der Darwinismus fordert, damit aus Thieren Menschen werden, dass das erzeugte Thier sich (kämpfend) über das erhebe, als was es erzeugt ward.

§ 11.

Der Begriff des Geistes bestimmt das Ziel, zu welchem er sich zu entwickeln hat, so wie den Gang seiner Entwicklung. Jenes ist, dass er sich als wirkliche Freiheit und Negation der Natur gesetzt habe, dieser zeigt die immer mehr gelingenden Versuche, sich zu befreien und die Natur negativ zu setzen, welche Versuche uns die verschiedenen Entwicklungsstufen des Geistes geben. Die Entwicklung zu jenem Ziele beginnt dort, wo der Geist noch nicht sich befreit und als Negation der Natur bethätigt hat, also noch innerhalb der Natur steht und ein natürliches Daseyn hat. Der Widerspruch, der in dem Begriffe des natürlichen Geistes liegt, treibt den Geist zur Erhebung über die Natur.

Jener Widerspruch besteht darin, dass der Geist als

natürlicher in seiner Unwahrheit ist. Deswegen erhebt er sich nothwendig über die Natur. Ein analoger Widerspruch treibt die Natur, die in sich Leben ist, über den todten Mechanismus hinaus.

§ 12.

Auch wenn er noch mit der Natürlichkeit behaftet erscheint, muss er doch als die Wahrheit der Natur sich zeigen. Dies geschieht, indem das natürliche Daseyn, welches er hat, wenigstens die höchste Weise des natürlichen Daseyns ist, in welcher alle andern natürlichen Daseynsformen aufgehoben sind. Diese ist Leben, und der Widerspruch, dass der Geist natürliches Daseyn habe, bestimmt sich näher dahin, dass der Geist als Lebendiges erscheine. Indem nämlich die wahre Existenzweise des Geistes nicht Leben ist, sondern Wissen, ist lebendiger Geist derselbe Widerspruch, wie natürlicher Geist.

Wenn von Lebendigkeit oder Leben des Geistes gesprochen wird, so ist dies gewöhnlich eine bildliche Redeweise. Hier wird das Wort Leben nur gebraucht werden, um natürliches Leben zu bezeichnen. Indem der Geist dies hat, widerspricht er sich, denn er ist als Geist Negation der Materialität, als lebend aber an materielle Bedingungen gebunden. Wohin dieser Widerspruch führt, davon später; s. § 63. u. 65.

§ 13.

Wie in der Natur das eine allgemeine (z. B. Thier-) Leben in einer Vielheit lebendiger (Thiere) erscheint, so existirt auch hier der Geist als lebendiger in gleicher Weise nicht als von den einzelnen Geistern unterschiedener, sondern in ihnen. (Vgl. § 20.) Also wird die erste (unterste) Weise des Geistes (oder der Freiheit), Wirklichkeit zu haben, die seyn, wo er erscheint als eine Vielheit von lebendigen geistigen Wesen. Die reine Geistigkeit kann als eine, die mit der Natürlichkeit behaftete (verunreinigte) muss als Vielheit gedacht werden. Ein geistiges Wesen, welches

das natürliche Daseyn hat, das man Leben nennt, nennen wir (menschliches) Individuum, und so wird der Geist zunächst in einer Vielheit von Individuen erscheinen.

Ich brauche das Wort Individuum nur, um ein geistiges Wesen zu bezeichnen, sofern es lebt, d. h. natürliches Daseyn hat. Deswegen spreche ich nicht von Thier-Individuen, weil sie blosse Naturwesen sind. Eben so aber ist das Ich als Subject, von dem blossen Individuum unterschieden, weil das Ich nur ist, indem es sich von der Natürlichkeit (Individualität) unterschieden und losgemacht hat, also auch eigentlich nicht bloss lebt, sondern sich bewusst ist; s. § 65.

§ 14.

Was vom Lebendigen überhaupt gilt, wird deshalb auch vom menschlichen Individuum gelten. Etwas ist ein Lebendiges nur, indem in ihm eine Mannigfaltigkeit äusserer Organe, durch einen immanenten, von jeder Mannigfaltigkeit unterschiednen Zweck fortwährend ideell gesetzt wird [1]); es bildet deswegen ein Ganzes, in dem ein Organismus oder Leib durch eine Seele [2]) durchdrungen erscheint. Indem daher das Individuum die Erscheinung des Geistes ist, erscheint er als (geistiger) Leib und als (geistige) Seele. Als Individuum ist er Beides [3]), und eben darum Beides gleich wesentlich. Im Leibe zeigt sich der Geist als räumlich Existirendes, in der Seele als zeitliches Geschehen.

1) Was hier und im vorherg. § vom Begriff des Lebens vorausgesetzt wird, hat die Logik zu beweisen. — 2) Das Wort Seele nehme ich nur so, wie *Aristoteles*, wenn er die Seele die Entelechie eines organischen Körpers nennt. Zwischen Seele und Lebensprincip wird darum hier kein Unterschied gemacht. Im Leben ist, indem das Mannigfaltige durch eine Einheit gehalten wird, Allgemeines und Besonderes zwar verbunden, aber nicht wirklich Eins. Zu einer wirklichen Identität beider, wie sie im Ich, im Geist, gegeben ist, bringt es die Natur nicht. Weil sie es dazu nicht bringen kann, deswegen erscheint auch der

Geist, der diese Einheit **ist**, soweit er von der **Natur** gebunden ist, als ein Auseinanderfallen beider. Leib und Seele sind, wie **Hegel** sagt: „geschieden und einig. Der „Körper ist dasselbe Leben, als die Seele, und dennoch „können beide als auseinanderliegende genannt werden.“ — 3) Der Mensch als Individuum ist (oder besteht aus) Leib **und** Seele; es ist der Mangel des **natürlichen** Lebens, dass er als diese Zweiheit erscheint; erst über die Natürlichkeit hinausgehend ist er als „die Einheit des Körpers und der Seele die Idee“; so erscheint der Geist erst als Ich; s. § 65.

§ 15.

Der sogenannte Zusammenhang des Leibes und der Seele besteht darin, dass es ein und dasselbe Wesen ist, welches als Mannigfaltiges und Aeusseres, eben darum der Aussenwelt Angehöriges und ihr Aufgeschlossenes, **Leib**, als Eines und Inneres, welches als der immanente Zweck die Mannigfaltigkeit ideell setzt und durchdringt, **Seele** nicht nur genannt wird, sondern wirklich **ist**. Eben deswegen aber ist es unrichtig, von einem **Sitz** der Seele oder von einem **Seelenorgan** zu sprechen. Dies letztere ist der ganze Leib. Hiemit ist aber nicht gesagt, dass jedes Organ jeder Seelenfunction diene. Die Untersuchungen über das Gehirn als das Organ ihrer centralen Functionen sind für die Psychologie gerade so wichtig, wie für die Physiologie, aber auch nicht mehr, darum wird auch sie ihre Aufmerksamkeit allen übrigen Organen zuwenden müssen.

Kritik der verschiednen Ansichten über das *commercium corporis et animae;* s. **Leib und Seele** § 10.

§ 16.

Der Unterschied zwischen dem menschlichen Individuum und jedem anderen Lebendigen ist daher ein absoluter, indem der Leib des menschlichen Individuums eben wie seine Seele Erscheinung des Geistes ist. Der Unterschied der

menschlichen Seele von der thierischen ist derselbe, wie der des menschlichen Leibes von dem thierischen.

Spinoza Eth. II. Prop. 13. Schol. Eben so sind nach Leibnitz die Seelen gerade so und nur so unterschieden, wie die Leiber, welche sie beseelen. Diejenigen, welche sagen, der Unterschied des menschlichen und thierischen Leibes sei nur relativ, weil er nur in den verschiednen Verhältnissen beider bestehe, vergessen, dass auch Harmonie und Disharmonie, Vollkommenheit und Unvollkommenheit nur verschiedene Verhältnisse, eben deswegen aber absolut verschieden sind.

§ 17.

Die Betrachtung des Geistes auf dieser seiner untersten Stufe, d. h. die Betrachtung desselben als menschlichen Individuums hat es deswegen nur mit Psychisch-Somatischem zu thun. Was nicht mehr ein solches ist, gehört nicht mehr in das Gebiet des nur Individuellen. Die Betrachtung dieses letzteren ist Aufgabe der Anthropologie, und die philosophische Anthropologie, der erste Theil der Psychologie, wird in dialektischer Entwicklung die nothwendige Stufenfolge der psychisch-somatischen Zustände darzustellen haben, durch welche der Geist dem immer näher kommt, die Natur wirklich zu negiren und als Freiheit ihr gegenüber zu stehn.

Die Analogie spricht für diese engere Bedeutung des Wortes Anthropologie, womit Andre, Burdach z. B., nicht nur die Naturgeschichte des menschlichen Individuums, sondern überhaupt die Lehre vom Menschen bezeichnen. Die philosophische Anthropologie wird sich zur empirischen (medicinischen etwa) verhalten, wie die Naturphilosophie zur Naturlehre oder Naturgeschichte.

Erster Theil.

Der Geist als Individuum.

(Anthropologie.)

Rudolphi Physiologie. 1821.
v. Bär Anthropologie. 1824.
Burdach Physiologie. 3r Bd. 1830. und: der Mensch u. s w. 1836.
Rud. Wagner Naturgeschichte des Menschen. 1831.
J. Müller Grundriss der Vorlesungen über die Physiologie. 1827. und: Handbuch der Physiologie des Menschen. 1833 ff.
Volkmann Die Lehre vom leiblichen Leben des Menschen. 1837.
Rud. Wagner Handwörterbuch der Physiologie mit Rücksicht auf physiolog. Pathologie. (Darin besonders einige Artikel von Lotze und Volkmann.)
Wundt Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele. 1863. und: Lehrbuch der Physiologie des Menschen. 1868.

Herbart Lehrbuch zur Psychologie 1817. und: Psychologie als Wissenschaft. 1824. (Beide in: Sämmtl. WW. Bd. 5. u. 6.)
Steffens Anthropologie. 1821.
Schubert Geschichte der Seele. 2. Aufl. 1833. und Lehrbuch der Menschen- und Seelenkunde. 1838.
Heinroth Anthropologie. 1822. Psychologie. 2. Aufl. 1831.
Beneke Psychologische Skizzen. 2 Thle. 1825—27. und: Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. 1833.
Rosenkranz Psychologie. 1. Aufl. 1837. 2. Aufl. 1843.
Michelet Anthropologie und Psychologie. 1840.
Jessen Psychologie. 1842. und: Versuch einer wissenschaftlichen Psychologie. 1855.
Vorländer Grundl. e. organ. Wiss. der menschl. Seele. 1841.
Lotze Medicinische Psychologie. 1852.
George Lehrb. der Psychologie. 1854.
K. Fortlage System der Psychologie als empirischer Wissenschaft. 2 Bde. 1855.
Fechner Elemente der Psychophysik. 2 Thle. 1860.
Schaller Das Seelenleben des Menschen. Weimar 1860.
Schleiermacher Psychologie. Berlin 1862.

I. Das natürliche Leben des Individuums.

§ 18.

Als von der Natur noch nicht frei, gehört das Individuum einem grösseren Ganzen an, dem Universum, mit dem es organisch verbunden ist, und das es erst später von sich unterscheidet. Die Harmonie zwischen beiden wird mechanisch genommen, wenn man von einem Einfluss spricht. Vielmehr ist das, was in dem Universum als für sich bestehende Existenz sich findet, zugleich in dem Individuo (dem Mikrokosmus) als seine eigne Bestimmtheit enthalten, und spiegelt sich an ihm als seine natürliche Qualität, sein Naturell.

Es ist das Individuum zu fassen, wie Leibnitz die Monade fasst im Verhältniss zum Universum. Dies Verhältniss ist Harmonie, Sympathie in dem Sinn, wie die Physiologen dies Wort brauchen; alles Phantastische, was sich in die Vorstellung von dem Mikrokosmus eingeschlichen hat, stösst das Wahre in dieser Vorstellung nicht um.

A. Natürliche Bestimmtheiten des Individuums.

§ 19.

Je mehr das Individuum solchen Kreisen angehört, die sich vom übrigen Universum absondern, um so mehr treten die Zusammenhänge desselben mit dem übrigen Ganzen zurück, und so erscheint bei den 1) allgemeinen natürlichen Bestimmtheiten desselben sein a) Participiren an der Beschaffenheit der Welt, welches, wäre die Welt ein Lebendiges, sein kosmisches Leben genannt werden könnte, aufs Minimum reducirt, auf das (somatische und psychische) Gebundenseyn an die Daseynsbedingungen des Alls (Raum, Zeit, Bewegung, Materie), weil sich in dem Universum ein Planetensystem, dem es speciell angehört, als abgeschlossene Totalität absondert. Aber auch sein Zu-

sammenhang mit diesem oder sein b) siderisches Leben erscheint als ein Minimum, ja es zu statuiren als Aberglaube, seit eine richtigere Erkenntniss der Natur gezeigt hat, dass jedem Planeten eine Selbstständigkeit zukommt, und dass das Planetensystem nicht lebt.

Seit Newton entdeckt hat, dass Zug und Stoss die Planetenbewegung erklärt und dass jeder Planet seinen eignen Stoss erhalten hat, d. h. etwas für sich ist, werden keine Horoskope mehr gestellt. Kepler that es noch.

§ 20.

Einem bestimmten Planeten als organisches Glied verbunden hat das Individuum allerdings sein c) planetarisches Leben. Das Erd-Naturell ist zugleich allgemeines Menschen-Naturell, d. h. der *genius terrester* oder *genius humanus* ist die allgemeine Substanz (vgl. § 13.) des Individuums. Ebenso erscheinen die verschiednen Zustände seines Planeten zugleich als seine verschiednen Zustände. Da aber, noch mehr als durch jene natürlichen Particularisationen, der Mensch durch Bildung (durch die er sittlichen Kreisen angehört) und durch Reflexion (durch die er sich auf sich selbst zurückzieht) sich von der Natur entfernt, so tritt bei dem Gebildeten, dem denkenden Menschen, auch dieses Leben zurück. Die verschiednen Formen desselben, das solare Leben als Mitbestimmtwerden durch den Wechsel der Jahres- und der Tageszeiten, das lunare als Sympathie mit den Mondphasen, endlich das tellurische Leben, vermittelst dessen die Revolutionen der Erde wie des meteorologischen Processes sich als natürliche Bestimmtheiten an dem Individuo spiegeln, sind bei dem Ungebildeten — dem sogenannten Naturmenschen — unüberwindliche Schranken. Die Bildung befreit von denselben; nur die Krankheit, ein Wiederanheimfallen an die Natur, räumt ihnen wieder eine grössere Gewalt ein, die sich sonst auf das Hervortreten unbestimmter Gefühle beschränkt.

Im Leben des Menschen, der nicht nur wie die Parasiten der Erde von ihr, sondern als der Erdensohn mit ihr lebt, treten in wichtigen geschichtlichen Momenten

krankhafte Dispositionen, Epidemien auf, die wahrscheinlich mit Revolutionen der Erde, des meteorologischen Processes u. s. w. Hand in Hand gehen. Beim Ende des schönen griechischen Lebens herrscht die Pest des Thukydides. Das Ende des jüdischen Staats und den Verfall des römischen bezeichnen ähnliche Epidemien. Mit dem Islam treten die Pocken auf. Amerika wird entdeckt und die Syphilis so wie das gelbe Fieber wüthen. Das Reformationszeitalter liess das Schweissfieber hervortreten. Die asiatische *Cholera* begleitet die Bewegungen der Jahre 1830 und 1848.

§ 21.

Constanter, und von dem Individuo kaum zu überwinden sind die 2) besondern natürlichen Bestimmtheiten, welchen es unterliegt durch Sympathie mit einer der besondern Sphären, die als relative Ganze für sich auf dem Planeten sich sondern. a) Die sogenannten Welttheile sind wirklich verschiedne Glieder des Erdorganismus; der verschiedne Charakter derselben spiegelt sich ab in der Racenverschiedenheit[1]) der sie bewohnenden Individuen, welche ebensowohl somatische als psychische Bestimmtheit ist. Wie es einen *genius terrester* gibt, eben so einen *genius Africanus*, d. h. ein afrikanisches Naturell, u. s. w. b) Innerhalb der Welttheile grenzen sich die einzelnen Länder gegen einander ab; die Individuen, die ihnen angehören, sind durch ihre Nationalität verschieden, die gleichfalls anthropologische, d. h psychisch-somatische Verschiedenheiten darbietet und in der sich der *genius Gallicus* u. s. w. ausspricht[2]). Endlich werden c) selbst sittliche Gemeinschaften, wenn nur das Individuum durch Natur ihnen angehört, eine Macht gegen dasselbe, wodurch es seine eigenthümliche locale (oder auch Familien-)Bestimmtheit erhält[3]).

Vgl. *(Waitz)* Anthropologie der Naturvölker, Leipzig 1859—72. 6 Bände. (Die beiden letzten nach dem Nachlasse des Verf. von *Gerland.*)

1) Verschiedne Ansichten über die Racen, sowohl was ihre Entstehung, als was das System derselben betrifft.

Blumenbach. Cuvier. Prichard. Parallelismus zwischen dem geographischen Character der Welttheile (*Ritter*), und dem anthropologischen der Racen. Nimmt man drei Grundracen an, so correspondiren sie den Welttheilen der alten Welt, und der neuen Welt fallen die beiden Extreme der gleichsam embryonischen australischen, und der greisen verschwindenden amerikanischen Race zu, in welcher letzteren sich vielleicht wieder drei, den Grundracen correspondirende, Typen unterscheiden liessen. Uebrigens sind hier bereits höhere, sittliche u. a. Bestimmungen zu anticipiren, um zu zeigen, wie sie durch diese natürlichen Determinationen modificirt werden. — 2) Bei wachsender Cultur verschwindet zwar der Unterschied der Nationalitäten nicht, wohl aber erscheint er als untergeordnet im Vergleich mit andern Unterschieden, z. B. des Berufs. — 3) Vorgebildet in einer bestimmten Physiognomie zeigt sie sich in gewissen constanten, typisch gewordenen Neigungen u. dergl.

§ 22.

Ganz unüberwindlich endlich für das Individuum sind die 3) individuellen natürlichen Bestimmtheiten (oder das was man sein Naturell nennt), die nicht wie die bisher betrachteten „hinter ihrer Idealität an dem Individuo, freie Existenz“ haben, sondern nur an ihm selbst sich finden, sey es nun a) als die angeborne Temperatur in dem Verhältniss der physiologischen Systeme, die sich in dem ausspricht, was somatisch angesehn Constitution, psychisch Temperament[1]) genannt wird, sey es b) als die natürliche Beschaffenheit, wodurch das Verhältniss des Individuums zur Objectivität prädeterminirt ist, die das gibt, was man Anlage nennt. Sie enthält als wesentliche Momente den Sinn für Etwas, als die angeborne Empfänglichkeit für Eindrücke einer gewissen Sphäre, und das Talent[2]) als die Fähigkeit innerhalb dieser Sphäre zu produciren. Paaren sich beide so, dass die Fähigkeit entsteht, in einer grossen Sphäre, und innerhalb dieser wahrhaft Neues zu produciren, so pflegt man diesen *genius singularis* Genie

zu nennen. Dies kommt nie vor, oder verschwindet wenigstens ohne wahrhafte Energie im Produciren, d. h. Fleiss und Beharrlichkeit. Es gehören hierher endlich c) die ganz zufälligen Sympathien, Antipathien und andern Eigenheiten. Dergleichen gibt und nimmt sich der Mensch nicht. Das Naturell nur dieses Einen als Solchen bildet vor Allem seine Individualität.

1) Wie überhaupt das Unbestimmtere im Bestimmteren enthalten ist, so kann man sagen, dass sich die Racen in den Temperamenten wiederholen. Die Temperamente sind keine pathologischen Erscheinungen, wie z. B. *Galen* die κράσεις bestimmt. Die Eintheilung und Characteristik der Temperamente bei den Alten ist vortrefflich; die Nomenclatur schon zeigt, dass die Ableitung auf einer antiquirten Physiologie und Pathologie beruht. Dennoch aber ist sie besser als manche neuere z. B. die von *Rudolphi;* denn wenn wirklich bei einem Temperament der Geist vorwiegender wäre, so würde es ein Temperament geben, welches den Menschen mehr zum Menschen machte als ein anderes. Zum Menschen aber macht sich der Mensch selbst, indem er die Naturgaben verarbeitet. Nach einer richtigern Ableitung werden die Temperamente der Alten, wenn man das Anatomische im Auge hat, als nervöses, arterielles und venöses, vegetatives, bei mehr physiologischem Gesichtspunkt als sensibles, irritables, reproductives zu bezeichnen seyn. *Heinroth. Puchelt. Jo. Müller.* Der Letztere hatte später seine Ansichten wesentlich geändert. — 2) Wie das Temperament das Wesentliche im Menschen nicht tangirt, ebenso das Talent nicht. Keiner hat zu Religion, Sittlichkeit u. s. w. mehr Talent als der Andere, nur die zufällige Form seiner Religiosität kann hierdurch tangirt werden. Character ist von Naturell verschieden; der Mensch gibt ihn sich selbst; vgl. § 161.

§ 23.

Eine jede Qualität ist diese bestimmte nur im Unterschiede von andern. So lange die natürlichen Qualitäten an dem Individuum nur vorkamen, sofern es Glied grösserer

Totalitäten war, waren diese von einander unterschieden, während das Individuum nur eine, Racenbestimmtheit z. B., hatte. Indem aber die individuellen Bestimmtheiten nur an dem Individuum sich finden (§ 22.), dürfen wir, um sie richtig zu denken, nicht über das Individuum hinausgehn. Muss aber, um Bestimmtes zu denken, Unterschiedenes, und doch nur dieses eine Individuum gedacht werden, so sind unterschiedene Naturelle an ihm zu denken, d. h. es wird selbst als Unterschiednes erscheinen müssen. Dies gibt die natürlichen Unterschiede am Individuo.

Dass bis dahin die Bestimmungen nicht dem Individuo als solchem angehörten, sondern grössern Ganzen, ist auch der Grund, warum bis dahin vorausgesetzt werden musste, was die Naturphilosophie dialektisch erweisen muss, dass sich im Universum Planetensysteme, dass auf der Erde sich Welttheile u. s. w. absondern.

B. Natürliche Unterschiede am Individuo.

§ 24.

Da die unterschiednen natürlichen Bestimmtheiten (Zustände) an dem einen Individuo vorkommen, sich als unterschiedne aber ausschliessen, so muss das Individuum als durch sie hindurchgehend, sie daher als ein Verlauf verschiedner psychisch-somatischer Zustände erscheinen: Verlauf der Lebensalter.

Die Lebensalter (des Kindes und Knaben, des Jünglings und jungen Mannes, des Mannes, des Greises), deren jedes ein anderes Naturell zeigt, können wiederum als Wiederholungen (der Temperamente etwa) angesehn werden, s. § 22. Anm. 1. Solche Analogien aber blenden mehr als dass sie belehren. Der Parallelismus im Psychischen und Somatischen ist in den einzelnen Lebensaltern nachzuweisen, dabei aber Höheres, intellectuelle und sittliche Bestimmungen, zu anticipiren. *Burdachs* Physiologie enthält eine schöne Characteristik.

§ 25.

Indem das Individuum als der rothe Faden durch die Lebensalter hindurchgeht und allein ihre Beziehung bildet,

ist es in der That nicht, was es doch (§ 23.) sollte, als Unterschiednes gesetzt. Denn obwohl der Knabe vom Jüngling u. s. w. unterschieden ist, so ist er es doch nur für den Vergleichenden, und das Unterschiedenseyn fällt nur in diesen, hängt also von dem Zufall ab, dass ein solcher da sey. Haben wir aber (§ 23.) nur das Individuum und zugleich es als unterschiednes zu denken, so muss es gedacht werden, wie es nicht nur (von einem Anderen) unterschieden wird, sondern (durch sich selbst) so ist, d. h. der Unterschied muss in das Individuum selbst fallen, es als Unterschiednes gesetzt seyn, d. h. sich selber unterscheiden, damit wird der Unterschied reflectirter Unterschied, d. h. Gegensatz (vgl. Grundr. d. Log. u. Met. § 96.); und zu den natürlichen Bestimmtheiten des Individuums, so wie den natürlichen Unterschieden an ihm, bildet der natürliche Gegensatz desselben das Dritte.

C. Natürlicher Gegensatz des Individuums.

§ 26.

1) Zunächst kann das Individuum, als eines, sich als Unterschiednes nur setzen einem andern Individuo gegenüber, auf welches, weil es sein Andres ist, es in seinem Unterschiedenseyn zugleich sich bezogen, mit dem also identisch, weiss. Damit findet und bethätigt sich das Individuum nur mit seinem Andern und vermittelst desselben. Dieses Polaritätsverhältniss[1]) der zwei gegen einander gespannten Individualitäten gibt das Geschlechtsverhältniss[2]), in welchem das eine Individuum als das mit sich Identische (Positive), daher zum Gegensatz und zur Spannung nur Erregte erscheint, das Weib, das andre dagegen, als das sich Unterscheidende, das negative Moment repräsentirt und das bethätigende, spannende Prinzip ist, der Mann.

1) Will man die Polarität der Geschlechter durch andre Formen der Polarität erläutern, so ist die Polarität der Pflanze und des Thiers als eine höhere Form der Polarität ein passenderes Bild, als etwa Nord- und Süd-Polarität.

— 2) Das Geschlechtsverhältniss und seine Bethätigung ist vom thierischen Gattungsprocess wesentlich verschieden. Dort (§ 9.) ist ein Conflict, ein Kampf, zwischen Exemplar und Gattung gesetzt, und das Exemplar sieht in dem andern Exemplar nur den Repräsentanten der Gattung — daher das Thier durch die Brunst des Weibchens gelockt, der Mensch abgestossen wird —, hier dagegen ist es individuelle Wahlverwandtschaft, Wohlgefallen, ethisirt Liebe und Ehe. (Auch wo der Mensch thierisch wird, wird er nicht so sehr Thier, dass es einen wirklichen blossen Gattungsprocess für ihn gäbe.) In diesem Kampf kämpft deswegen Mann mit Weib und nicht Exemplar mit Gattung.

§ 27.

Die Beziehung der einseitigen, gegen einander gespannten, Geschlechter weist auf die Aufhebung dieses Gegensatzes. Zugleich aber, da das Individuum nur ist als dieses Entgegengesetzte, kann es zu einer solchen Aufhebung nicht kommen. Vielmehr, indem jener Gegensatz aufgehoben werden soll, aber nicht kann, ist das Resultat, das gerade, was die Einseitigkeiten ausgleicht, sie erst recht hervortreten lässt. Gerade in der Geschlechtsgemeinschaft wird der Mann zum Mann, das Weib zum Weibe.

§ 28.

Tritt aber in Folge der Ausgleichung der Einseitigkeiten die geschlechtliche Einseitigkeit, in Folge dieser jenes Ausgleichen ein, so denkt man eigentlich, wenn man das Geschlechtsverhältniss ausdenkt, beides, die Differenz und Indifferenz in Einem. Damit aber ist auch eigentlich erst geschehen, was nach § 25. geschehen sollte, der ja nicht forderte ein Paar, sondern das Individuum als Entgegengesetztes zu denken. Es werden also an einem Individuum beide Bestimmungen gesucht werden müssen. Sie werden sich an ihm finden, wenn es sich selber entgegengesetzt ist, indem es einerseits erscheint als das mit sich Identische

(gleichsam weibliche), andrerseits als das Differente, im Gegensatz Seyende (gleichsam männliche). Diese seine sich entgegengesetzten Zustände werden (vgl. § 24.) der Zeit nach auseinander fallen, aber nicht mehr wie dort, wo es gleichgültige (unmittelbare) Unterschiede waren, die an dem Individuo vorkamen; sondern indem das Individuum in dem einen Zustande sich in seinem andern entgegengesetzt seyn, also in dem einen auf seinen andern bezogen seyn soll, wird jeder derselben sich auf den andern so beziehn müssen, wie dieser auf ihn. Es wird also jeder dem andern vorhergehn und nachfolgen müssen. Dies geschieht, wo diese Zustände abwechseln und sich wiederholen. Das abwechselnde Hervortreten psychisch-somatischer Zustände, welche einen polarischen Gegensatz bilden [1]), und von denen der eine das mit sich identische, verhüllte nächtliche (pflanzliche, embryonische [2]), weibliche) Leben darstellt, der andre das im Gegensatz gegen die Aussenwelt sich bethätigende (thierische, männliche) Tagesleben repräsentirt, zeigt sich im Wechsel vom Schlafen und Wachen.

1) Der Schlaf ist nicht als Unthätigkeit zu fassen, sondern als der polare Gegensatz gegen das Wachen. Die Polarität des Schlafens und Wachens des Individuums vorgebildet im Schlaf der Pflanzen und Thiere. — 2) Der Schlaf ist ein Zurückgehn ins embryonische Leben. Parallelismus beider Zustände. „Der Mensch erwacht neugeboren", sagt *Burdach.* Die jüngsten Blätter schlafen am tiefsten, eben geborne Kinder am längsten.

§ 29.

3) In dem endlosen Progress, in welchen als wechselnde Zustände auch Schlafen und Wachen wieder auslaufen, tritt nur das negative Resultat ihrer Einseitigkeit hervor. Der affirmative Inhalt dieses endlosen Progresses ist, dass darüber hinausgegangen werden muss zu ihrer wirklichen Identität. Nur scheinbar ist eine solche Identität gegeben in dem Traum. Als das Hineintreten des wachen Lebens in das Schlafleben (man träumt im Schlaf) oder des

unbestimmten in sich Webens in das wache Leben (man träumt im Wachen) ist er nur ein neutraler Mittelzustand zwischen beiden und als solcher, so allgemein er ist, eine zufällige Erscheinung. Ein Individuum, das nicht männlich oder weiblich wäre, ist nicht denkbar, wohl aber eines, das nie träumte.

Der Traum wird hier als blosser Traum betrachtet. Andre Bestimmungen desselben, z. B. seine Bedeutung oder Bedeutungslosigkeit, finden an einer andern Stelle ihre Erörterung, beim Instinct und der Ahndung; s. § 37 und 38. Der Traum ist keine krankhafte Erscheinung, wird es aber, wo er den Begriff des Zustandes, in dem er auftritt, ganz aufhebt, und also der Wachende so in Träumerei versinkt, dass er ganz abwesend wird, oder der Schlafende so lebhaft träumt, dass er wandelt. Somnambulismus ist eine Nervenkrankheit. Weil er häufig mit sogenannten magnetischen Erscheinungen zugleich vorkommt, bezeichnet man diese sehr oft mit seinem Namen, als gäbe es nur magnetischen Somnambulismus, und als wäre Somnambulismus das einzige Symptom jenes später (§ 35) zu betrachtenden krankhaften Zustandes.

§ 30.

Durch jenen endlosen Progress ist vielmehr gefordert, dass die beiden Bestimmungen, welche als abwechselnde Schlafen und Wachen waren, itzt als wirklich identisch gesetzt seyen und also gleichzeitig an dem einen Individuo vorkommen. Das heisst: die eigentliche Wahrheit jenes endlosen Progresses werden wir dort erkennen, wo das Individuum lebt einmal als das in seine einfache Allgemeinheit Eingehüllte, jedes Gegensatzes Ledige, und zugleich von diesem Zustande der Involution unterschieden, als das gegen die Aussenwelt Aufgeschlossene und gegen sie Reagirende. Dieses natürliche doppelte Leben des Individuums wird mit dem Traumleben die Aehnlichkeit und Verwandtschaft haben, welche überhaupt die Identität mit der Indifferenz, die Wahrheit über den Extremen mit der Mitte

zwischen ihnen, hat. Wegen dieser Verwandtschaft sehn wir Erscheinungen dieses doppelten Lebens häufig sich im Traumleben zeigen.

Wegen jener Verwandtschaft gibt *Hegel* den Erscheinungen dieser Sphäre die Ueberschrift: träumende Seele. Es gehören hierher die Erscheinungen von der nächtlichen Seite des individuellen Lebens, daher sie *Schubert* in seinen Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft behandelt. —

II. Das natürliche Doppelleben des Individuums.

§ 31.

In diesem doppelten Leben des Individuums, welches, weil darin entgegengesetzte Bestimmungen zugleich gelten sollen, räthselhafte Erscheinungen darbietet — ihr Begriff ist das Wort dieser Räthsel — wird das Individuum so leben, dass es einmal als bewusstlose eingehüllte Totalität lebt. Diese bewusstlose Totalität, als welche es lebt, oder diese nächtliche Seite seines Lebens, nennen wir die Substanz oder nach *Hegels* Vorgange den Genius des Individuums. Von diesem ist das Individuum zweitens unterschieden, indem es für sich ist als bewusst und der Aussenwelt aufgeschlossen, zu der es sich in Beziehung weiss. Diese Seite kann sein Selbst genannt werden. Das Doppelleben des Individuums besteht darin, dass es zugleich ein Genius-(Nacht-)leben und ein bewusstes (Tag-) Leben führt, jenes, indem es unbewusst in der Totalität seines Daseyns aufgeht, dieses, indem es sich zugleich davon unterscheidet.

Der Genius des Individuums — auch im Sittlichen das Gewissen — ist nur es selbst, aber als unbewusste Totalität; wie der Mensch, so ist sein Gewissen. Der sittliche Genius ist aber durch sittliche Gewohnheit hervorgebracht, daher der Mensch dafür verantwortlich, wenn sein Gewissen nichts mehr taugt. Eben darum ist aber auch das Gewissen nicht in der Psychologie, sondern in der Ethik abzuhandeln.

§ 32.

Der möglichen Verhältnisse, in welchen das Geniusleben und das Selbst- (oder als Selbst) Leben zu einander stehn können, gibt es drei. Somatisch genommen sind sie verschiedne Weisen, wie die drei Nervensysteme vorwiegend fungiren, psychisch zeigen sie das verschiedne Verhältniss, in dem das Individuum zu seiner allgemeinen Substanz steht. Von diesen Verhältnissen ist das erste das, wo vor seinem Geniusleben das besondre Leben des Individuums für sich, als das beherrschte und untergeordnete, zurücktritt, und wegen des (relativen) Mangels an Selbst, das Individuum selbstlos wird, also viel weniger selbst lebt, als vielmehr gelebt wird. Es erscheint darin das Individuum als sein Für-sich-seyn nicht behauptend, daher als ein Passives, Abhängiges; als so ein Unselbstständiges, das sich nicht zu behaupten vermag, tritt es dort hervor, wo es seinen Genius in einem Andern hat, an dem es selbst als blosses Accidens erscheint, von dem es also, anstatt sich selber zu besitzen, besessen wird. Wir bezeichnen dieses Verhältniss mit dem Worte Rapport.

Dieser Name ist gewählt, weil sich das beschriebne Verhältniss am stärksten in den Erscheinungen zeigt, die gewöhnlich mit diesem Namen bezeichnet werden.

A. Der Rapport.

§ 33.

Der Rapport tritt 1) als ein ganz normales Verhältniss dort hervor, wo nach seinem Begriff das Individuum als ein bloss Accidentelles an einem Andern seine Substanz hat, und also dagegen widerstandslos ist. Dies findet Statt im embryonischen Leben, wo das Individuum seinen Genius in der Mutter hat, deren somatische wie psychische Affectionen unmittelbar das Kind treffen und in demselben psychische und somatische Veränderungen hervorbringen.

Die Mitte zwischen Aberglauben und übermässiger Skepsis ist hier schwer zu treffen. Als allgemein zuge-

standen muss die Fortpflanzung von Constitution, Temperament u. s. w. angesehn werden. Die Gründe gegen das sogenannte Versehen der Mütter — meistens besteht es darin, dass eine Gemüthsbewegung derselben im Fötus Hemmungsbildungen hervorbringt — welche daher genommen sind, dass die anatomischen Vermittelungen (Nervenzusammenhang) fehlen, schlagen nicht, da es hier sich um unmittelbaren Zusammenhang handelt. *Burdach* widerlegt solche Gründe gut. Ausser der grössern Energie und Selbstständigkeit des Fötus scheinen diese Zusammenhänge zurückzutreten, wo die Mutter sich vom Kinde abwendet und es so vor der Geburt loslässt. Daher vielleicht bei Kindern der Schande ganz andere Gemüthsverfassung, als bei den Müttern während der Schwangerschaft.

§ 34.

Seltner, obgleich nicht gerade krankhaft zu nennen sind 2) die Erscheinungen des Rapports, wo das Individuum, zu dessen concreter Wirklichkeit die Totalität seiner Verhältnisse als seine Welt gehört, und das gleichsam aus den Fäden besteht, welche durch die Beziehungen zu dieser seiner Welt gebildet werden, unmittelbar durch das tangirt wird, was jene betrifft. Der besonnene gebildete Mensch, der über diese seine Verhältnisse reflectirt, steht damit über ihnen, und indem er von seinen Beziehungen zu seiner Welt weiss, trifft ihn, was sie trifft, auf dem Wege verständiger Vermittelung. Der sich aber zu solcher Reflexion nicht erhoben hat, ist ein blosses Accidens seiner Welt, in welcher er die Totalität seines Daseyns (seinen Genius) hat, und kann sich über die Beziehungen zu ihr nicht hinwegsetzen Deswegen trifft ihn, was sie trifft, auf unmittelbare Weise.

So lebt Cato nur in seinem Vaterlande und stirbt mit ihm. Bei ungebildeten Völkern hat das Individuum in seinen Familiengliedern so seine Welt, dass die Abwesenheit derselben z. B. am Sterben hindert. Dies ist eine natürliche Abhängigkeit, deswegen ist sie bei Thieren

grösser. Der Hund kann so selbstlos seyn, dass er den Untergang seiner Welt (des Herrn) nicht überdauert, während es den Menschen traurig machen kann, dass er sich über jeden Verlust hinwegzusetzen vermag. Der Embryo stirbt durch den Tod der Mutter oft, die Frau durch den des Mannes selten oder nie.

§ 35.

Wo aber 3) das sonst für sich seyende selbstständige Individuum so selbstlos wird, dass es das ganze Centrum seines Daseyns in einem Andern so hat, dass es sich nicht mehr davon unterscheidet, sondern unmittelbar von dem tangirt wird, was jenes trifft, ist dies ein Zurückfallen und also eine Krankheit. In dieser ist das kranke Individuum auf eine specifische Weise mit dem verbunden, was seine Welt geworden ist und in dem es seinen Genius hat. Dies kann eben sowohl Gegenständliches seyn, an dem das kranke Subject sein Alles hat [1]), als auch eine Person. Im letztern Falle gibt dieser krankhafte Zustand, mag er nun spontan entstehn oder künstlich hervorgebracht werden, den sogenannten magnetischen Rapport [2]), in welchem der Kranke unmittelbar tangirt wird von dem, was den Magnetiseur, in höhern Graden von dem, was dessen Welt trifft.

1) Dies geschieht z. B. im sogenannten Heimweh, einer wirklichen Krankheit, in welcher der Mensch wieder wird, was die Pflanze immer ist, ein Accidens des Bodens. — 2) Mit dem Namen der magnetischen bezeichnet man Erscheinungen, welche die Psychologie an verschiednen Stellen zu betrachten hat (§ 29. Anm., § 39., § 53.), während Monographien über die magnetische Manipulation u. s. w. (z. B. von *Wirth*) sie zusammenstellen müssen. Hierher gehört nur der magnetische Rapport. *Rudolphi*, der dem magnetischen Unwesen in Deutschland den Todesstreich versetzte, erzählt ein merkwürdiges Beispiel spontanen magnetischen Rapports, das er in Mailand selbst sah. Der Rapport als ein Hervortreten des nächtlichen (embryonischen) Lebens kommt eben des-

wegen beim weiblichen Geschlecht öfter vor. Je mehr das Individuum krank ist, um so stärker ist er; ist es hergestellt, so hört er von selbst auf, das wieder selbstständig gewordne Individuum macht sich von dem Andern los.

§ 36.

Da im Rapport das ganze Individuum ein doppeltes Leben führt, so muss dieses Gedoppeltseyn eben so somatisch als psychisch sich zeigen. Schlüsse vom normalen Rapport auf den krankhaften müssen hier die Stelle der Beobachtungen vertreten. Hinsichtlich des Embryonenlebens bestätigen anatomische Untersuchungen, was physiologische Gründe ohnediess gewiss machen, ein Vorwiegen des vegetativen Nervensystems. Die constatirten Thatsachen, dass während magnetischer Curen die organisirende Thätigkeit des Organismus gesteigert erschien, machen glaublich, dass auch im magnetischen Rapport das sympathische Nervensystem besonders sich vordrängt, während dagegen das Gehirnleben paralysirt erscheint.

§ 37.

Das zweite Verhältniss (vgl. § 33.) zwischen dem Geniusleben und dem für sich seyenden besonnenen Tagesleben ist das, wo ein solches entschiednes Uebergewicht des erstern nicht Statt findet, vielmehr beide in relativem Gleichgewichte stehn. In diesem wird das Individuum nicht mehr ganz selbstlos seyn, also auch seinen Genius nicht ausser sich haben, sondern vielmehr selbst sein Genius seyn, als der es nur in einzelnen Momenten in sein bewusstes Leben hineintritt und dieses also beherrscht. Das Zweite also ist:

B. Das Individuum als sein eigner Genius.

So zeigt es sich dort, wo es als bewusstlose Totalität in sein bewusstes, der Aussenwelt aufgeschlossenes, Leben hineinspricht, so dass das Individuum, indem ihm „so ist“,

auf unmittelbare Weise fühlt, was sonst nur vermittelst verständiger Reflexion erkannt wird. Als seiner bestimmten Welt (s. § 34.) angehörig, werden seine Verhältnisse zu derselben theils von ihm verändert, theils verändern sie sich ohne sein Zuthun. Wo 1) statt der verständigen Reflexion der Genius sagt, wie das Individuum sein Verhältniss zu verändern habe, haben wir den Instinct, der beim besonnenen Menschen nicht spricht, weil er nicht gehört wird, bei nicht ausgebildeter Reflexion aber, im Naturzustande [1]), eine absolute Macht hat. Diese erhält er auch, wo der Mensch, der sich über den Naturzustand erhoben hat, in diesen zurückfällt, d. h. in der Krankheit. [2])

1) Dem Thier sagt der Instinct ohne je zu trügen, was ihm zuträglich. Dem Menschen sagt dies die Vernunft: deswegen kann er dem Instinct nicht trauen. Es scheint, als wenn die Hausthiere in letzterer Hinsicht vom Menschen angesteckt wären. 2) In der Krankheit sagt Manchen der Instinct, welche Nahrung z. B. ihnen zuträglich sein möchte. Wie sich die Stimme des Instinctes gestaltet, ob im Traum eine Gestalt erscheint und etwas vorschreibt, oder ein bestimmter Appetit zu einer Speise reizt u. s. w., ist ganz gleichgültig.

§ 38.

Wird dagegen 2) vermittelst der Stimme des Genius unmittelbar empfunden, welche Veränderung in dem Verhältniss zur Aussenwelt ohne Zuthun des Individuums eingetreten ist, oder einzutreten im Begriff steht, so ist dies der umgekehrte Instinct, die Ahndung. Auch diese Erscheinung, die um nichts räthselhafter ist, als der Instinct [1]), tritt in dem Individuum, welches der Natur näher steht, häufiger hervor, als in dem gebildeten Menschen, bei dem sie ein Beweis von Krankheit ist [2]). Das unmittelbare Gefühl herannahender Krankheit oder Todes, d. h. einer Fährdung unsres Leibes, und das Gefühl eines herannahenden Unglücks, d. h. einer Fährdung unsrer Welt sind graduell verschiedene Weisen der Ahndung. Wie sich die Ahndung gestaltet, ob als unbestimmtes Gefühl oder als

Vision, ist gleichgültig und in dem Symbolisiren des Genius keine Vernunft zu suchen [3]).

1) Woher kommt es, dass Ahndungen zu statuiren, mehr für Aberglauben gilt, als Instinct anzunehmen? — 2) Es liegt in der Natur der Sache, dass, wo das bewusste Leben zurücktritt, die Ahndung am vernehmlichsten wird, daher in den sogenannten bedeutenden Träumen. Im Wachen hört der Mensch nicht auf die Stimme etwa der herannahenden Krankheit. — 3) Auf der irrigen Ansicht, dass auf die bestimmte Gestaltung der Ahndung etwas ankomme, beruht der Aberglaube, dass bestimmte Träume Bestimmtes bedeuten. In einzelnen Individuen (oder Familien) kann diese Gestaltung allerdings constant seyn, und für diese etwa Vorgefühl des Todes sich immer als zweites Gesicht gestalten. An und für sich bedeutet, dass Einer sich selbst sieht, nur so viel, dass er Neigung zu Hallucinationen hat.

§ 39.

Auch diese Zustände erscheinen 3) am meisten gesteigert in der Nervenkrankheit, wo das bewusste Leben am meisten zurücktritt, im magnetischen Somnambulismus. Der Instinct zeigt sich bei dem magnetisch Kranken in der unmittelbaren Gewissheit, dass ein bestimmtes Verfahren, die Wahl eines Mittels z. B., zuträglich seyn werde [1]), oder auch wohl so, dass dieses Verfahren von dem Kranken im traumartigen Zustande eingeschlagen wird, die Ahndung in dem unmittelbaren Gefühl des Krankheitsverlaufs (Vorempfindung) oder irgend eines eingetretenen Begebnisses, das für den Kranken von Wichtigkeit (Fern-Empfindung) [2]). Auch hier ist, wie sich der Instinct und die Ahndung objectivirt, ganz gleichgültig [3]).

1) Da bei den magnetisch Kranken stets ein Rapport mit dem Magnetiseur Statt findet (§ 35.), so ist oft, was als ihr Instinct erscheint, nur die Ansicht des Letztern. — 2) Wenn man aus dem Daseyn der Fern-Empfindung auf die Möglichkeit von Wirkungen in die Ferne geschlossen hat, so vergisst man, dass diese nur Statt finden

könnten, wenn der entfernte Gegenstand somnambul wäre; noch andere als höchstens solche Wirkungen sind blosse Annahmen des Aberglaubens. — 3) Nur das Unwesentliche, nämlich das Gestalten der Ahndung, haben die ins Auge gefasst, welche auf die Aussagen der Somnambulen eine Geistertheorie gebaut, oder durch dieselbe ihre eigne barbarische Anatomie haben bestätigen oder corrigiren lassen. „Mir haben die Somnambulen nie von Ganglien gesprochen", sagt *Nasse*. Auf dieses Objectiviren ist gerade so viel zu geben, wie der Arzt darauf gibt, wenn der Kranke eine Schlange in seiner Brust fühlt; das Wahre davon ist, das ein bestimmter Schmerz empfunden wird, den der vernünftige Arzt wegzuschaffen sucht. Es ist daher ganz gleichgültig, ob die eine Somnambule ihren Magen sieht, oder der andern ein Schutzgeist sagt, er sey krank; beide fühlen ihn krank, und ahnden den Verlauf seiner Krankheit.

§ 40.

Auch der Instinct und die Ahndung muss von der somatischen Seite eben so betrachtet werden, wie von der psychischen. Auf die Analogie zwischen dem erstern und den Reflexbewegungen ist vielfach (u. A. von *Lotze*) hingewiesen worden. Dieselbe Analogie findet Statt zwischen den Ahndungen und den Mit-Empfindungen. Da nun in jenen sowohl als diesen die Rückenmarksnerven die wichtigste Rolle spielen, so wird bei diesen Erscheinungen des halb-bewussten Lebens sich die Aufmerksamkeit besonders auf das Dorsalnervensystem richten müssen, welches in jenen Momenten relativ unabhängig vom Gehirn wird. Vorwiegendes Gehirnleben lässt deshalb jene Erscheinungen verschwinden, die um so mehr hervortreten, je mehr auch sonst das Rückenmarksleben von jenem unabhängig ist. (Darum bei vielen Amphibien.)

§ 41.

Es bleibt als letztes Verhältniss (§ 32. und 36.) zwischen dem nächtlichen Geniusleben und dem wachen

Tagesleben des Individuums das übrig, dass jenes diesem unterworfen und von ihm beherrscht sey. Die bewusstlose Totalität seines Daseyns ist es selbst, zugleich aber ist es von derselben unterschieden und bezieht sich nun auf sie als die Macht darüber. Dieses Verhältniss, der diametrale Gegensatz zu der Selbstlosigkeit des Rapports (§ 33.) zeigt das Individuum, wie es nicht etwa in seiner Welt ein blosses Accidens, sondern vielmehr seine Welt in ihm und seinem Selbst unterthan ist. In diesem Zustande herrscht das Selbst über das, was das Individuum nur ist, oder über sein Wesen, ist Herr seines Genius.

C. Die Herrschaft über sich.

§ 42.

1) Das Individuum ist Herr über sich, oder beherrscht sich, indem alle Bestimmtheiten seiner psychisch-somatischen Totalität seine sind, es selbst die Idealität derselben ist. Von somatischer Seite besteht diese Herrschaft über sich in dem Uebergewicht, welches das Centralorgan des Nervensystems über alle Functionen ausübt, und ist der Zustand des „klaren Kopfes“. Die Einfälle, die dem Individuo kommen, die Appetite, die es anfliegen, sind seine theoretischen und praktischen Bestimmtheiten, die in dem Schacht seines unbewussten Seyns sich virtualiter finden, aus dem sie (oft mechanisch hervorgerufen) hervortauchen, bis das Selbst sie an ihren Ort zurückdrängt, oder in dem sie latent bleiben, bis sie gerufen werden. Das Individuum „verhält sich hier zu seiner besondern Welt, die in ihm eingeschlossen ist, als zu sich selbst“.

Diese Einfälle, welche uns kommen, sind etwas Andres als die Vorstellungen, welche wir durch die Einbildungskraft hervorrufen (s. § 101.); nur eine Aehnlichkeit findet zwischen diesen anthropologischen und jenen pneumatologischen Erscheinungen Statt. Eben so wird hier das Wort Appetite gebraucht, um das zu bezeichnen, was sein Analogon in einer höhern Sphäre in

den Gemüthsbewegungen (§ 149.), in der höchsten in den Entschlüssen hat, welche man fasst, während jene uns kommen. Das Wesentliche ist, dass die hier betrachteten Erscheinungen eben sowohl somatisch sind als psychisch. Uebrigens sind hier höhere Bestimmungen zu anticipiren (vgl. §§ 5. 21. 26.).

§ 43.

2) Diese Herrschaft zeigt das Selbst, wo es wirklich die beherrschende Mitte und Idealität aller der Bestimmtheiten ist, die im Schacht seines natürlichen Seyns oder dem, was man seine Natur nennt, sich finden. Als diese Idealität aber zeigt es sich nur, indem es sie fortwährend als ideell setzt; es beherrscht sich nur, indem es sich stets von Neuem fasst, zusammen nimmt oder sammelt. Daher erscheint der klare Kopf als stetes Klären desselben, das Herrschen im Centro als die sich immer wiederherstellende Mitte von Extremen, das Selbst als sich in seinen Schwankungen behauptend. Diese Schwankungen, welche immer zugleich Hirnaffectionen sind, sind im Theoretischen a) das einseitige Hervortreten einer Vorstellung vor allen andern, wodurch das Individuum in diese eine vertieft oder verloren für den Moment die Herrschaft über die übrigen verliert, oder b) dass sich viele gleichzeitig hervordrängen und dann entweder eine Oscillation oder eine völlige Neutralisation von Vorstellungen hervorbringen, die bis zum Schwindel und zur Ohnmacht gehende Zerstreutheit. Im Praktischen zeigt sich dasselbe Schwanken zwischen a) dem Hingerissenseyn von einem einzigen Appetit (welches Hingerissenseyn man als Affect, oder da dieses Wort später [s. § 151.] in einem höhern Sinn genommen wird, als Hast, Gier, Wuth bezeichnen kann) und b) dem gleichzeitigen Wirken vieler, in welchem entweder ein Oscilliren derselben in der Unstätigkeit, oder ein Neutralisiren in der Gleichgültigkeit und Apathie als höchstem Extrem sich darstellt.

Diese Schwankungen sind nichts Krankhaftes, im Gegen-

theil erfrischt und belebt sich in ihnen das Selbst, das in der Eintönigkeit ermattete.

§ 44.

Als psychisch-somatische Zustände können diese Schwankungen ihre erste Veranlassung eben sowohl im Leibe als in der Seele haben. Wird eine dieser einseitigen Richtungen fixirt und zu etwas Bleibendem, so ist das Individuum aus seinem Centrum, der beherrschenden Mitte, verrückt. Dieser krankhafte Zustand, der nie ohne bleibende Alteration des Gehirns Statt findet, die Verrücktheit, hat zu seinen hauptsächlichsten Formen den fixen Wahn, die bis zum Blödsinn gehende Faselei, die Wuth und die bis zum Stumpfsinn gehende Vielgeschäftigkeit; es sind fixirte Formen der oben betrachteten Schwankungen, und correspondiren deswegen denselben. Als anthropologischer Zustand erfordert diese Krankheit eben sowohl eine somatische als psychische Behandlung.

Die einseitigen Ansichten hinsichtlich der Verrücktheit sind, dass man sie nur physiologisch ansieht in der somatischen Ansicht (*Horn*, *Blumröder*, *Jacobi*, *Nasse*), oder aber als Krankheit des Geistes als Geistes, besonders in der moralischen Ansicht (*Heinroth*, *Ideler*). Beide verkennen die anthropologische Sphäre, in welche diese Krankheit nach der richtigen Ansicht fällt (*Jessen*, *Damerow*, *Möller*). Dass bei jenen einseitigen Ansichten dennoch Heilungen gelingen, kommt daher, dass die Behandlung, trotz der verschiednen Theorie, bei Allen psychisch und somatisch ist.

§ 45.

3) Das Normale, was auch in der vollkommnen Heilung des Verrückten wieder erreicht wird, ist, dass das „aus dem Häuschen gekommene“ Selbst aus jenen Extremen sich stets wieder herauszieht und sammelt. Indem es sich so mit sich identisch setzt, ist das Individuum befriedigt (in

seine Befriedung zurückgekehrt) und fühlt sich. Dazu, sich zu fühlen, kommt es also durch die Abwehr (im ungünstigsten Falle durch das Loswerden) des Sichverlierens. In diesem Punkte der Befriedigung aber trifft das doppelte Leben des Individuums, da es sich mit sich identisch setzt, zusammen. Da aber das sich Fühlen ein sich Zusammennehmen ist, und also das Auseinandertreten voraussetzt, so ergiebt sich der unvermeidliche Gedanke einer Reihe solcher Punkte, d. h. eines stets sich wiederholenden oder continuirlichen Zusammentreffens beider Leben. Mit diesem aber ist ihr Unterschiedenseyn negirt, und das Individuum lebt nicht mehr ein doppeltes, sondern ein Leben. In dieses Individuum, das nur ein Leben hat, wird aber, da Sich-Fühlen eine Dualität voraussetzt, itzt der Unterschied fallen, der bis dahin an zwei Leben vertheilt erschien, und nicht mehr sein Leben, wohl aber es selbst wird itzt das gedoppelte seyn. In Wahrheit also haben wir an dem Doppelleben des Individuums — oder dieses weist auf — ein Leben desselben als eines Doppelwesens; dieses bildet zum natürlichen Leben des Individuums (§ 19—30.), so wie zu seinem natürlichen Doppelleben (§ 31—45.) das Dritte.

III. Das Leben des Individuums als Doppelwesens.

§ 46.

Indem die beiden Bestimmungen, die bis dahin an zwei verschiedne Leben vertheilt waren, in das eine Individuum fallen, ist dieses erstlich ein auf sich selbst bezogenes Inneres, und zweitens ein gegen die Aussenwelt aufgeschlossenes Aeusseres; beide sind unterschieden, denn das Individuum ist hier ein Doppelwesen, beide untrennbar, denn es ist ein Wesen. Das Individuum als jenes Erstere nannten wir Seele, als dieses Letztere Leib (§ 14. u. 15.). Als jene ist es *feminini* als dieser *masculini generis*. Was also der Geist in der Anthropologie ist, als das ist er hier gesetzt, und wir stehen daher bei der letzten Gruppe der anthropologischen Erscheinungen. Die frühern Zustände

waren psychische und somatische zugleich, weil für uns (d. h. an sich) das Individuum beides war. Itzt aber, da das Individuum für sich beides (und also als solches gesetzt) ist, treten Erscheinungen hervor, die nicht sowohl eine Concomitanz des Psychischen und Somatischen zeigen, als dass in ihnen das Individuum sich zwar als Unterschiednes, zugleich aber, weil es eines ist, in diesem Unterschiedenseyn als mit sich identisch setzt, indem es den Unterschied seiner als Leibes von sich als Seele (oder umgekehrt) negirt.

Nur wo eine solche Ausgleichung Statt findet, ist Leben. Das Leben des Individuums besteht nur in ihr, und wird deshalb mit Recht ein Process genannt.

§ 47.

Das Leben des Individuums zeigt sich daher erstlich darin, dass das Individuum den Unterschied von sich so negirt, dass es alle Affectionen seiner Leiblichkeit in Affectionen seiner als Seele verwandelt, und also, was es äusserlich tangirt, in sich findet. Dieser Process des Innerlichmachens und Insichfindens der äusserlichen leiblichen Affectionen ist Empfindung.

Es ist gar nicht nöthig, dass diese Affectionen durch einen dem Leibe äusserlichen Gegenstand hervorgebracht werden; sie können ihren Ursprung auch in der Energie des empfindenden Organs haben, dennoch sind sie äusserliche und ihre Verinnerung ist wirkliche Empfindung. So die Phantasmen. Empfindung ist daher die eine Form oder die eine Seite des individuellen Lebens: wo sie völlig fehlt, ist keines. Empfindung ist mit der höhern Stufe des Gefühls nicht zu verwechseln, obgleich der gemeine Sprachgebrauch beide oft confundirt. Vgl. § 95. Eben so aber ist die Empfindung des Menschen wesentlich von der thierischen Sensibilität unterschieden. Da die letztere nur darin besteht (s. § 9.), dass die Natur in dem Thier zur höchsten ihr möglichen Concentration gelangt, so kann die Naturphilosophie das System der Sinne (d. h. der thierischen, denn nur mit diesen hat sie es zu thun) nur so deduciren, dass sie zeigt, wie in dem-

selben das Universum sich wiederholt. So *Oken*. Indem das System der menschlichen Sinne nach einem ganz andern Princip abgeleitet werden muss (vgl. § 49 ff.), kann es zweckmässig seyn, auf die thierische Sensibilität zurück zu blicken.

A. Empfindung.

L. George, die fünf Sinne als Grundlage der Psychologie. Berlin 1846. Böhmer, die Sinneswahrnehmung in ihren physiologischen und psychologischen Gesetzen. Eine physiologische Grundlage der Anthropologie. Erlangen 1868.

Die *conditio sine qua non* zur Empfindung, d. h. dazu, dass die Affectionen des Organismus in die von ihm unterschiedne (§ 14.) Einheit gesetzt werden, ist, dass er eine körperliche Einheit bildet, d. h. dass der natürliche Zusammenhang der Organe mit dem Centralorgan des Nervenlebens nicht unterbrochen ist [1]). Ohne Fortpflanzung der Affection auf dieses leibliche Innere ist es nicht möglich, dass sie in dem Innern der Leiblichkeit gefunden werde. (Was sich zur ganzen Leiblichkeit als das Centrum verhält, kann kein Leibliches seyn.) Vermöge des Zusammenhanges zwischen dem Dominio des sympathischen Nerven und dem Gehirn [2]) werden a) empfunden die Zustände und Kraftäusserungen des organischen Lebens im sogenannten Gemeingefühl; es werden ferner empfunden b) die Vorgänge im Organismus, welche durch die Nerven des Rückenmarks vermittelt sind, der Tonus und die unmittelbaren und Reflex-Bewegungen der animalischen Muskel. Dieses Muskelgefühl (genauer: Gefühl des Muskelzustandes) kann mit dem Gemeingefühl zusammen als Vitalempfindung, allgemeines Lebensgefühl [3]), oder auch (freilich in andern Sinn, als diesem Wort gewöhnlich beigelegt wird) als innrer Sinn [4]) bezeichnet werden. Er steht dem, was Selbstgefühl genannt wurde, am Nächsten, ob er gleich wesentlich davon unterschieden ist.

1) Dieser Zusammenhang ist für die Empfindung, was die geschlossne Kette für den galvanischen Strom. — 2) Hierbei bleibt unentschieden, ob die sympathischen

Fasern selbst (auch im gesunden Zustand) die Empfindung leiten, oder ob nur die Fasern der Hirnnerven. — 3) Störungen, unmässige Steigerungen dieser Empfindung geben Unbehagen. Die Empfindungen des Hungers (auf den Magen reflectirte Empfindung allgemeiner Störung des organischen Lebens) u. s. w. gehören hierher. — 4) In diesem Sinne nimmt u. A. *Eschenmayer* dies Wort.

§ 49.

Von ihm unterscheidet sich c) die äussere Empfindung oder der äussere Sinn (*sensatio*, im gemeinen Leben auch wohl Gefühl genannt) nicht etwa dadurch, dass mehr empfunden würde als die eigne leibliche Affection[1]), sondern vielmehr dadurch, dass diese Affection in der Regel[2]) zu Stande kommt durch die Affection der Aussenwelt auf die peripherischen Theile der Sinnesnerven. Da alle Actionen sich auf Bewegung reduciren lassen, so besteht die Affection darin, dass die Sinnesnerven in eigenthümliche Bewegung gesetzt werden. Diese sind (mit Ausnahme eines) blosse Gehirnnerven, eigentlich Ausstülpungen der Gehirnmasse, deren der Aussenwelt zugewandte Enden in eignen Sinnesorganen auslaufen. Wäre die Sensation nur eine, so würde die Grenze der die Empfindung vermittelnden Nerven gegen die Aussenwelt (etwa die Haut) das einzige Organ des Sinnes bilden, und dieser würde Allsinn seyn[3]). Nur auf einer niedrigen Stufe kann dies Statt finden, auf höhern specificirt sich die *sensatio* zu besondern *sensus*, welche in eignen Organen[4]) ihre Verwirklichung haben. Sie bilden ein System, indem sie nur die Momente, welche im Begriff der äussern Empfindung liegen, gesondert darstellen.

1) Die Subjectivität der Empfindungen muss festgehalten werden, wenn die Empfindung nicht soll mit dem sinnlichen Bewusstseyn verwechselt werden, s. § 69. Blau z. B. ist nur: in der Seele gefundene Affection der Leiblichkeit, drückt daher nur einen Zustand des empfindenden Individuums aus; wo das Subject dazu kommt, seinen Zustand von sich zu unterscheiden, bezieht es

sich auf Blau, als auf von ihm Unterschiednes, d. h. als auf etwas Blaues. Da aber ist es auch über die Empfindung hinaus, vgl. § 69. — 2) Daher die Neigung, Phantasmen als Wirkung der Aussenwelt auszulegen. — 3) So haben nach *Treviranus* mehrere Thiere durch die Haut Lichtempfindungen. Bei manchen scheint eine und dieselbe Nervenpapille Licht- und Wärmeempfindungen, bei andern ein Organ Gehör und Gefühl oder auch Geruch und Gefühl zu vermitteln. — 4) Für die exclusive Bestimmung zu Empfindungen einer Art spricht, dass ein und derselbe (electrische) Reiz in jedem Sinnesorgan nur seine Empfindung wirkt. Auf der andren Seite scheint sich in dem Sinnesorgan seine specifische Energie erst zu bilden in Folge der Reize, für welche das Organ vorzugsweise empfänglich ist. (Nur das Auge des Sehenden oder Sehendgewesenen hat subjective Lichterscheinungen.)

§ 50.

Die Analysis dieses Begriffs nämlich zeigt 1) dass das Afficirtwerden von der Aussenwelt abhängt, und ergibt also das Moment der Passivität oder Receptivität gegen die Manifestation derselben. Dieses Moment macht sich geltend in dem Sinn, der die Empfindung der Spontaneïtät am Meisten ausschliesst [1]), und darum der theoretische Sinn ist. Die Affection geht von einem Gegenständlichen aus, das seinem Begriff nach dem Empfindenden äusserlich ist und also äusserlich bleibt. Es afficirt daher vermöge eines Mediums, und coincidirt nicht mit dem empfindenden Organ [2]). Wie das Medium der Manifestation für das Aeusserliche ein doppeltes ist, so der theoretische Sinn ein Sinnenpaar. Das äusserlich Daseyende, Räumliche, manifestirt sich durch das Licht, das äusserlich Geschehende, Zeitliche, durch den Klang. Das Gesicht und Gehör zeigen, weil die Einwirkung bei beiden denselben Gesetzen folgt, dann aber wegen des gemeinschaftlichen theoretischen und objectiven Characters, sehr viele Uebereinstimmung [3]), die es erklärt, warum der Sprachgebrauch

die Namen ihrer Perceptionen vertauscht [1]). Andrerseits sind sie, wie schon in der Structur der Organe [5]), so auch in dem Character ihrer Empfindungen [6]), ihrer Gewalt über das empfindende Subject [7]), ihrer Entwicklung in der Zeit u. s. w., einander diametral entgegengesetzt [8]).

1) Daher ist für das Individuum die Farbe u. s. w. — anders freilich für den es beobachtenden Psychologen — draussen und nicht im Auge, und auch das Phantasma ist ihm von Aussen Empfangenes, nicht Hervorgebrachtes, darum Gegenständliches. — 2) In so fern kann als das Characteristische des theoretischen Sinnes angegeben werden, dass hier der Gegenstand aus der Ferne wirke *(George)*. — 3) Wegen dieser objectiven Natur haben die Empfindungen dieser beiden Sinne einen von der verschiednen Subjectivität unabhängigen Character; die Symbolik der Farben und Klänge ist nichts Willkürliches. — 4) Heller Klang, Ton eines Gemäldes u. s. w. — 5) Die verschiednen Ursprünge und Ausläufe ihrer Nerven weisen auf den einen als Sinn für das Intellectuelle und Aeusserliche, auf den andern als den für das Gemüthliche und Innerliche. — 6) Der eine ist der klarste, der andre der tiefste Sinn. An den letztern wendet sich der nie seyende, sondern stets werdende Gedanke in seiner Manifestation, dem Wort. Der todte Buchstabe spricht zum Auge, die *viva vox* zum Ohr. — 7) Das Auge überzeugt, das Ohr rührt. — 8) Naturmenschen und Kinder lieben grelle Farben und sanfte, dissonanzlose, Musik. Mit wachsender Cultur kehrt sich dies um. Unsere Orchester und farblosen Häuser beweisen dies.

§ 51.

2) Das zweite Moment im Begriff der Empfindung, nach welchem nur im Afficiren das Gegenständliche Empfindung veranlasst, tritt dort hervor, wo die afficirende Action des Gegenständlichen im Organe selbst entsteht, und also unmittelbar dasselbe trifft [1]). Wegen dieses Coincidirens ist das Individuum nicht wie dort, ganz bei dem Affi-

cirenden, sondern immer zugleich bei seinem empfindenden Organ, und diese Empfindungen müssen unter die Kategorie des Angenehmen und Unangenehmen fallen [2]). Indem hier also immer die Empfindung der Spontaneïtät mit gesetzt ist, indem ferner das Gegenständliche nicht durch sein Seyn, sondern vielmehr durch sein Vernichtetwerden das Organ afficirt, ist der Sinn praktischer Sinn [3]). Auch er zeigt sich als ein Paar von Sinnen, die sich zu einander verhalten wie Gesicht und Gehör. Der Geschmack percipirt das im Secret des Organs sich Auflösende vermöge der Bewegungen der Organe, welche den Nutritionsprocess vermitteln, und welche immer mit empfunden werden. Er entspricht dem Gesicht [4]). Der Geruch hat zu seiner *conditio sine qua non*, dass das Gegenständliche sich verflüchtige; das Zusammentreffen desselben mit dem Organ (und darum beide) wird empfunden in dem der Selbsterhaltung dienenden Athmungsprocess. Er zeigt Analogien mit dem Gehör [5]). Die Empfindungen der praktischen Sinne haben im Gegensatz gegen die der theoretischen einen von der individuellen Beschaffenheit abhängigen, subjectiven Character [6]).

1) Das Afficirende wirkt hier nur durch unmittelbare Berührung. — 2) Farben, Töne u. s. w. können angenehm oder unangenehm seyn, und sind Letzteres eigentlich nur, wenn sich ein unharmonisches Gemisch zweier oder mehrerer Farben und Töne darbietet (Misston, Missfarbe), bei jedem einzelnen Geruch aber ist die Frage, ob er angenehm sey oder nicht, natürlich. — 3) Die theoretischen Sinne, bei denen das praktische Interesse fehlt, können eben deswegen allein dazu dienen, das Kunstschöne zu percipiren. — 4) Bei den Thieren, bei welchen auch das Gesicht und Gehör dem Bedürfniss dienen (praktisch sind), ist Geschmack und Gesicht auf die Nahrung gerichtet. (Darum sieht der Mensch besser als alle Thiere, weil er Alles gleich und nicht durch einen Trieb gebunden, nur Eines sieht.) Die Analogie beider Sinne ist gut entwickelt von *George*. — 5) Bei dem Thier sind beide auf die Gattungsfunction gerichtet. Der Geruch ist, wie das Gehör, für das Erwecken innerer Empfindun-

gen sehr wichtig. Musik und Weihrauch reichen sich die Hand. — 6) Daher hier: *de gustibus non est disputandum.*

§ 52.

3) Die Bestimmungen der theoretischen und praktischen Sinne vereinigen sich in dem (dritten) fünften Sinne, welcher, weil sich der Begriff der Empfindung vollständig in ihm realisirt, in allen Sprachen als das Gefühl (*κατ' ἐξοχήν*) bezeichnet wird. Dies und die weite Ausbreitung seines Organs, durch welche er nicht, wie die vier andern, ein Kopfsinn ist, macht, dass Manche ihn für den ursprünglichen Allsinn ansehn, was er nicht ist, Alle aber, wenn sie diesen letztern sich vorstellen, ihn sich dem Gefühl analog denken. Durchs Gefühl wird empfunden Cohäsionsveränderung, daher Druck und Stoss eben so sehr als Wärme. Da jeder Stoss, den wir empfangen, jede Temperatur, die wir aufnehmen, ein Stoss ist, den wir ertheilen, oder Wärme, die wir mittheilen, so gibt das Gefühl Empfindungen, die eben so sehr subjectiv als objectiv sind. Wegen seiner subjectiven Natur ist das Gefühl vorzugsweise dem Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen unterworfen und vermittelt, wie die grösste Lust, so auch die heftigsten Schmerzen [1]. Eben deswegen bedarf das Individuum oft der Zuflucht zu den objectiven Sinnen, um das Gefühl zu controliren [2]. Wegen seines objectiven Characters dagegen ist gerade dieser Sinn es, welcher entscheidet, ob, was die andern Sinne sagen, ein subjectives Phantasma oder ein objectiver Eindruck ist [3]. Ihm kommen nach seinem Begriffe beide Bestimmungen zu, daher ist es nicht zu loben, wenn sie isolirt und zwei verschiednen Sinnen (Gefühls- und Tastsinn) zugeschrieben werden. Das Gefühl ist theoretischer Sinn, indem seine Organe den Gegenständen weichen und sich passiv gegen sie verhalten, es ist praktischer Sinn, indem sie durch ihren Widerstand eben so das Gegenständliche, wie dieses sie, afficiren [4], und indem seine Empfindungen den auf Erhaltung des Geschlechts gehenden Process eben so begleiten, wie die Ge-

schmacksempfindungen den individuellen Selbsterhaltungsprocess. Auch darin erweist sich dieser Sinn als Einheit beider anderen, dass das Afficirende sowohl unmittelbar als auch durch ein Medium auf das Organ wirken und die Empfindung vermitteln kann[5]). Weil alle Bestimmungen des Sinnes in dem Gefühl enthalten sind, deswegen ist es der wichtigste Sinn[6]) und der einzige von allen, dessen totale Abwesenheit das Leben zerstören müsste, während alle andern, sogar gleichzeitig, fehlen können.

1) Die angenehmsten wie die unangenehmsten Empfindungen lassen sich auf die drei des Drucks, Kitzels und der Wärme reduciren. So unrichtig es ist, dass nur Empfindungen des Gefühlssinnes Schmerzen seyn können, so ist doch dieser Sinn vorzugsweise für Schmerzen empfänglich, daher vergleicht man mit und nennt nach seinen Empfindungen die Schmerzen der andern Sinne. Dies sticht in die Augen, schneidet die Ohren u. s. f. — 2) Das Auge entscheidet, ob ein Insect über die Haut läuft oder ob die Rückenmarksnerven irritirt sind. — 3) Dies wesentliche Moment hat *Condillac* in seiner scharfsinnigen Zergliederung der Sinne allein hervorgehoben und nennt daher das Gefühl den einzigen gegenständlichen Sinn. — 4) Daher auch die Natur die eigentlichen Tastorgane zu Organen des Wirkens gemacht hat: die Hand vollführt Handlungen, die Zunge formt die Worte als Werke des Denkens u. s. w. — 5) Nicht nur mit dem Finger, sondern auch mit der Sonde fühlt der Arzt den Knochensplitter, mit dem Stabe der Blinde den Stein. — 6) Hinsichtlich keines Sinnes übertreffen die Organe bei dem Menschen so sehr die des Thieres, als beim Gefühlssinn.

§ 53.

Ein Aufhören der Specification der Sinne wäre Zurückfallen zum Allsinn, d. h. zu einer niedrigern Stufe (§ 48. Anm.) und also Krankheit[1]). Es kann hier, je mehr das Individuum krank ist, der Allsinn um so mehr ausgebildet erscheinen und dann von ihm mit den klarsten Empfindun-

gen verglichen werden[2]). So widersinnig es ist, Metastasen der Sinnesfunctionen anzunehmen, so werden doch Erscheinungen, wo ein nervenkrankes Individuum bei geschlossenen Augen ein Hinderniss u. s. w nicht, wie es selbst meint, sieht, eben so wenig, wie Manche meinen, durch den gesteigerten fünften Sinn percipirt[3]), sondern überhaupt empfindet, diese werden unter die beglaubigten zu rechnen seyn. In diesem überhaupt Empfinden scheint sogar die Sonderung des Gemein- und Lebensgefühls von dem Sinne aufzuhören. Zu entscheiden, wie weit dieses Zurückfallen, namentlich beim magnetischen Somnambulismus geht, ist Sache der Erfahrung.

1) Analoga dieses Aufhörens der Specification kennen alle die, welche vor dem Einschlafen oder vor dem Eintreten von Krampfanfällen Empfindungen haben, die man nur mit Worten beschreiben kann, welche Empfindungen verschiedner Sinne bezeichnen (z. B. glatt und hell). — 2) Mit der ganz richtigen Behauptung, dass es unmöglich sey, auch im somnambulen Zustande mit der Herzgrube zu sehn, ist noch gar nichts über die Unmöglichkeit jener Erscheinungen selbst entschieden, da sie eigentlich nur gegen einen unsinnigen Ausdruck gerichtet ist, mit welchem jene Empfindung verdeutlicht werden soll. — 3) So u. A. *George*, indem er dazu seine Theorie benutzt, dass, da alle Empfindungen auf langsamern oder schnellern die Sinnesorgane afficirenden Stössen beruhn, der Unterschied der Sinne nur quantitativ und es denkbar sey, dass der Ursinn, das Gefühl, so gesteigert werde.

§ 54.

Die Action des Gegenständlichen vereint mit der Empfänglichkeit des Sinnesorgans gibt die Möglichkeit der Empfindung. Dazu, dass sie wirklich werde, ist nöthig eine, jener entgegengehende, Thätigkeit des Sinnesorgans. Diese Innervation, wie sie sich im Schauen, Horchen, Kosten, Spüren und Tasten zeigt, ist ein leiblicher Vorgang und darum mit der Aufmerksamkeit (§ 97.) nicht zu verwechseln. Sie braucht nicht bewusst und willkührlich zu seyn.

Dennoch geht sie von der Seele aus, und fehlt in den Augenblicken des Versunkenseyns oder Zerstreutseyns, d. h. der gestörten Innerlichkeit der Psyche. Dieses Verwirklichen aber der Empfindung enthält, genau genommen, eine Lebensthätigkeit, welche von der Empfindung verschieden, ja ihr diametral entgegengesetzt ist. War bei jener die Bewegung des peripherischen Nervenendes das Erste, die Affection des Gehirns und dann endlich das Innewerden der Seele das darauf Folgende, so ist hier das Primäre das Psychisch-Innerliche, und die Innervation vollendet sich, indem die Gehirnaffection auf die peripherischen Theile des Nervensystems übergeht. Der Begriff der Empfindung führt daher, vollständig gedacht, zu ihrem ergänzenden Correlat, dem Aeussern innerlicher Zustände. Dieses Verleiblichen der psychischen Affectionen, was man gewöhnlich als die äussere Lebensthätigkeit zu bezeichnen pflegt, was auch Reactionsthätigkeit oder Irritations-Fähigkeit genannt werden kann, bildet die zweite Seite des individuellen Lebens, ohne die es keines gibt. Beide Formen stehn einander gegenüber, indem dort Aeusserliches in Innerliches verwandelt wird, hier das Innere in Aeusserung tritt. Indem die letztere Verwandlung jene voraussetzt, kann das zu Verleiblichende (innere) Empfindung genannt werden; besser wendet man diesen Ausdruck erst dort an, wo das Innerliche schon in Aeusserliches verwandelt und nun diese Verleiblichung, ganz im früheren Sinne des Wortes, empfunden wird.

B. Verleiblichung innerlicher Affectionen.

§ 55.

Wenn in der Empfindung die äusserliche Affection innerlich gemacht wurde, so wird hier das der Innerlichkeit Angehörige (was darum auch eine höhere geistige Bestimmtheit seyn kann), „um als gefundene zu seyn, empfunden zu werden", verleiblicht werden. „Die Bestimmtheit ist in dem Subject als Seele" gesetzt und wird auf es als Leib übertragen, während oben der Weg der umgekehrte

war. Diese Verleiblichung des zunächst Seelischen ist das Correlat zu jener „Erinnerung“ und die zweite Form, in welcher das Individuum als Doppelwesen lebt. Es versteht sich hier von selbst, dass ganz wie für die Empfindung, so auch für diese Verleiblichung der Zusammenhang mit dem Centralorgan Bedingung ist, so dass sie nicht Statt finden kann, wo die Organe der centrifugalen Gehirnthätigkeit untüchtig geworden sind.

Jede Bestimmtheit, auch die geistigste, wird, wenn sie zu einer individuellen wird, ein Psychisches und also ein Somatisches werden (vgl. § 17.). Ein ganz vollständiges System der Verleiblichungen könnte daher nur gegeben werden, wenn zugleich auch Alles, was geistige Bestimmtheit seyn kann, betrachtet würde. Anticipationen höherer Bestimmungen sind hier deswegen weniger als irgendwo zu vermeiden.

§ 56.

Dieses Verleiblichen geschieht 1) indem in der willkürlichen Bewegung eine Bestimmtheit (die auch ursprünglich eine geistige seyn konnte, ein vernünftiger Entschluss z. B.) vermittelst ihres Psychisch-werdens in die Leiblichkeit eingeführt wird, und in der Objectivität Veränderung hervorbringt. (In dem eben angeführten Beispiel wird die Vernunft, die nichts Individuelles ist, zuerst in ein Individuelles, einen Trieb, Affect u. s. w. verwandelt werden müssen [1]). In so fern haben die Recht, welche gesagt haben, dass die Vernunft Keinen zum Handeln bringe, sondern blos die Appetite, Triebe, Affecte u. s. w.) Die willkürlichen Bewegungen bilden das Correlat zu der äussern Empfindung. Wie diese die Perception der Aussenwelt vermittelt, so sie die Reaction dagegen. Dass alle willkürlichen Bewegungen aus unwillkürlichen zusammengesetzt, sehr viele ursprünglich unwillkürlich sind und erst durch Gewöhnung zu Fertigkeiten werden, macht es schwierig zu bestimmen, welche Verleiblichungen hierher gehören [2]).

1) Hier könnte man die Seele das Mittlere zwischen Geist und Leib nennen, aber nur so, wie etwa, wo der

Mensch durch eine leibliche Affection (Wein z. B.) seine psychische Stimmung ändern will, der Leib das Medium ist, wodurch der Geist Psychisches hervorbringt. — 2) Entscheidend möchte hier seyn, ob der Effect vorher vorgestellt war oder überraschend hervortritt.

§ 57.

Die Verleiblichung ist 2) ganz unwillkürlich dort, wo eine psychische Bestimmtheit unmittelbar in die Leiblichkeit eingeführt und in dieser ge- (d. h. emp) funden wird. Sie bildet das entsprechende Correlat zum Gemeingefühl (§ 48.), indem psychische Affectionen zunächst im Gehirn und dann weiter von diesem aus in dem sympathischen Nervensystem verleiblicht werden, so dass sie sich als modificirter Verdauungsprocess, Blutumlauf, Herzschlag u s. w. darstellt. Das Unwillkürlichseyn enthebt diese Verleiblichungen der zufälligen Particularität, sie haben den Character einer allgemeinen Gesetzmässigkeit, indem verschiedne psychische Bestimmtheit constant in gewissen ganzen Sphären der Leiblichkeit ihre Verleiblichung finden. Daher ihre Allgemeinverständlichkeit, vermöge deren keiner weiss, wie es zugeht, dass er, Jeder versteht was es bedeutet, wenn der Andere erröthet oder erblasst. Indem auch das Geistige ein Individuelles werden kann, wird auch die geistigste Thätigkeit, das Denken z. B., in einer leiblichen Sphäre (dem Kopf), zwar nicht verwirklicht, aber wohl (als Congestion) empfunden

Eine psychische Physiologie, wie sie *Hegel* fordert, welche die Zusammenhänge zwischen gewissen Empfindungen und bestimmten Systemen des Organismus nachwiese, wird durch pathologische Instanzen (s. *Müller*, Physiol. [erste Aufl.] I, 814 und *Rosenkranz*, Psychol. 99.) eben so wenig widerlegt, wie eine Missgeburt es widerlegt, dass der Mensch zwei Augen hat. Bei vielen Verleiblichungen sind diese Zusammenhänge leicht einzusehn, indem darin im Leiblichen das Analoge geschieht von dem, was der psychische Zustand ist. Andre sind sehr dunkel.

§ 58.

3) In der Mitte zwischen beiden stehn die (halbwillkürlichen) Bewegungen, die nicht sowohl in der Objectivität eine Veränderung hervorbringen sollen, als vielmehr nur den psychischen Zustand darstellen, die Gebehrden. Einerseits sind sie nicht, wie die eben betrachteten, unmittelbare Erscheinungen des psychischen Zustandes, welche als solche sich der Willkür ganz entzögen, denn man kann sie lassen. Sie sind in sofern zufällige Symptome innerlicher Zustände. Andrerseits sind sie nicht ganz willkürlich ersonnen, sondern die Aehnlichkeit zwischen dem was dargestellt werden soll und den leiblichen Veränderungen macht die Symbolik der Gebehrden aus, wodurch sie allgemein verständlich werden. Die Gebehrden bilden das Correlat zur Empfindung der Muskelbewegungen (s. § 48.), indem ein psychischer Eindruck vermöge des Gehirns aufs Rückenmark fortgepflanzt wird, und nun complicirte Bewegungen hervorbringt, die sich von den Reflexbewegungen dadurch unterscheiden, dass der erste Impuls vom Centralorgan ausgeht. Die unmittelbaren Verleiblichungen, welche in den Respirationsorganen sich verwirklichen und von Reflexbewegungen anderer Organe begleitet sind (Lachen und Weinen), bilden zu den Gebehrden den Uebergang, wie andrerseits die bloss conventionellen Gebehrden den Uebergang zu den ganz willkürlichen Bewegungen bilden. Das Medium der Gebehrden sind überhaupt die Organe der Bewegung, so vor Allen die Extremitäten (Stellung, Gang, Handbewegungen), das Gesicht (Mienenspiel), endlich die Athmungswerkzeuge (Stimme, Ton). Die Sprache, die höchste Gebehrde, ist nach der Seite, dass sie Empfindungen ausdrückt, eine anthropologische, nach einer andern, wo sie Gedanken bezeichnet, eine pneumatologische Erscheinung (s. § 105.) Mit der ersten Bestimmung hängt besonders der mimische und phonetische Ausdruck, das Accentuiren, sowie die begleitenden Gebehrden des Sprechenden zusammen. Das Unarticulirte in der Sprache, in dem besonders das individuelle Moment derselben liegt, ist Gegenstand der Anthropologie. Das logische Element der Sprache,

so wie das correcte Sprechen gehört der höhern Sphäre an.

Bei wachsender Bildung der Individuen und Völker tritt deswegen das erstere Moment gegen das letztere zurück. Parler sans accent zeigt den gebildeten Mann.

§ 59.

Wie die aus- oder vollständig gedachte Empfindung zu den Verleiblichungen führte (§ 54), so weist der Begriff der letzteren auf jene zurück. Die willkürlichen Bewegungen werden nicht nur durch die begleitende Empfindung regulirt, sondern, da jede derselben eigentlich darauf geht den Effect zu percipiren, durch sie erst vollendet [1]). Die unwillkürlichen Verleiblichungen und Gebehrden wieder gehen aus ihren schwächsten Anfängen nur dadurch zu einer merklichen Stärke über, dass jene empfunden wurden, und diese Empfindung eine neue, intensivere, Verleiblichung hervorruft [2]). Beide Seiten des individuellen Lebens sind also so untrennbar, dass mit vollständigem Aufhören der einen auch die andre unmöglich wurde.

1) Ich will berühren, worauf ich zugehe, will sehen, dem ich mich zuwende u. s. w. — 2) Ich empfinde das erste Erröthen und dies macht mich erst recht roth. Eben so ärgert man sich durch Stirnrunzeln und Gesticulation erst recht ein.

C. Gewohnheit und Ende des Lebensprocesses.

§ 60.

Das Leben des Individuums besteht darin, dass es empfindet (§ 48—54.) und sich nach Aussen bethätigt (§ 55—58.). In beiden Formen desselben geschieht eine Verwandlung, indem ein der Seele (oder dem Leibe) Fremdes in sie (oder ihn) hineingesetzt wird. Ist aber Etwas bereits empfunden oder verleiblicht, so besitzt es die Seele (der Leib) bereits, und es kann also nicht erst ihr einverleibt werden. Der Lebensprocess also, der nur in jenem

Einverleiben besteht, führt auf einen Zustand, wo nicht mehr einverleibt werden kann, weil bereits einverleibt ist, wo also keine Ausgleichung (§ 46.) mehr möglich ist, weil die Auszugleichenden bereits ausgeglichen *sind*. Wir nennen den Zustand, in welchem die Seele, was sie in der Empfindung in ein Innerliches verwandeln soll, bereits *hat*, und wo umgekehrt, was verleiblicht werden sollte, im Leibe bereits sich *findet*, zunächst *Gewohnheit*[1]). Sie ist der aus vielen Empfindungen und Verleiblichungen hervorgegangene, und darum durch *Wiederholung* vermittelte Zustand des Individuums, in welchem es alle jene besondern Empfindungen und Verleiblichungen als deren einfache Allgemeinheit in sich aufgehoben hat, und darum bereits in sich enthält, was der Lebensprocess ihm *geben* sollte. Es erscheint damit die Gewohnheit 1) als das Ende des *Empfindens*, indem das Individuum nicht mehr erst innerlich zu *machen* vermag, was es bereits als in sich Gefundenes *hat*, d. h. als *Abstumpfung* und *Abhärtung*. Von dieser Seite ist die Gewohnheit das, wodurch sich das Individuum (von der Gewalt äusserer Reize) *befreit*.

1) Das Interesse der beiden Seiten hört dort auf, wo, was im Leibe ist, die Seele schon *hat* und umgekehrt. — 2) Der *gewohnte* Reiz turbirt nicht mehr. Wäre der Mensch *nur*, als was die Anthropologie ihn betrachtet, so wäre die durch die Befriedigung hervorgebrachte Abstumpfung die *einzige* vernünftige Befreiung von den Trieben.

§ 61.

War aber der Lebensprocess zweitens Verleiblichung psychischer Bestimmtheiten, so erscheint die Gewohnheit 2) als das *Resultat* dieser *Verleiblichungen*. Dieses Resultat verhält sich zu dem, woraus es resultirt, wie sich das *Aeussere* zu den vielen *Aeusserungen* verhält. (Vgl. *Grundr.* d. *Log. und Metaph.* § 122.) Das Individuum erscheint als durch Wiederholung daran gewöhnt, willkürliche Bewegungen hervorzubringen, was uns den Begriff gibt der durch Uebung vermittelten *Geschicklichkeit*

oder Fertigkeit; es erscheint ferner so, dass, was in den unwillkürlichen Verleiblichungen wird, hier ein Festes, Gewordenes ist, ein bestimmter Habitus oder eine bestimmte Constitution, die nicht angeboren, sondern Product der Gewöhnung ist; endlich werden die Gebehrden zu einer allgemeinen Bestimmtheit, zur Angewohnheit, die Stellung wird zur Haltung, das Mienenspiel zur Physiognomie, das Betonen zum festen Accent, das Anwenden von bestimmten Wörtern zu fixen Redensarten u. s. w. Von dieser Seite erscheint die Gewohnheit als Schranke, über welche das Individuum nicht hinaus kann.

Die doppelte Seite an der Gewohnheit macht die Schwierigkeit dieser Bestimmung aus; sie ist durch Vermittelung hervorgebrachte (*altera*) Unmittelbarkeit (*natura*). Die Vergleichung des Habitus mit dem Temperament zeigt, dass sie sich verhalten wie angebornes und entstandenes Naturell. Uebrigens bildet die Gewohnheit die anthropologische Grundlage für Gemüth und Character (vgl. § 148. u. 162.).

§ 62.

Besteht aber der Lebensprocess des Individuums nur in der Empfindung und der äussern Lebensthätigkeit (§ 46 ff.), so ist eigentlich oder endlich die Gewohnheit 3) das Ende des Lebensprocesses selbst. Indem nämlich dieser in dem Ausgleichen besteht, ist mit dem Ausgeglichenseyn er zu Ende. Da es also im Begriffe des Lebensprocesses liegt, in die Gewohnheit überzugehn, so weist er selbst als auf sein Ziel auf sein Ende hin. Der Moment, wo sich der Gegensatz von Leib und Seele so ausgeglichen hat, dass gar Nichts mehr empfunden und gar Nichts mehr verleiblicht werden kann, der Moment, wo die völlige Gewohnheit eingetreten ist, ist der Tod des Individuums. „Es ist die Gewohnheit des Lebens, welche den Tod herbeiführt, oder, ganz abstract, der Tod selbst ist“ [1]). Der Tod besteht deswegen nicht, wie man wohl sonst sagt, darin, dass Leib und Seele geschieden, d. h. ihre Differenz real gesetzt wird, sondern vielmehr darin, dass jeder Unter-

schied negirt und sie darin indifferent (gleichgültig) gegen einander geworden sind. Bestand das Leben darin (§ 46.), dass der Unterschied negirt wurde, so tritt der Tod ein, wo er negirt ist. Das Individuum lebt sich zu Tode[2]). Indem aber nur als unterschiedne Leib und Seele (dies) sind (§ 14. Anm.), hat mit dem Indifferentwerden eben so der Leib wie die Seele aufgehört[3]).

1) Der populäre Sprachgebrauch, der von dem Todten sagt, er sey fertig, bringt Tod und Fertigkeit (s. § 61.) zusammen. — 2) „Der Mensch stirbt am Begriffe des Lebens," sagt *Ernst Stahl*. Weil was lebt, sich ablebt, deswegen heisst der Tod Ableben. — 3) Die Frage nach der Unsterblichkeit ist schief, sobald man von der Unsterblichkeit der Seele, anstatt des Ichs spricht (vgl. § 65.).

§ 63.

Im Tode verschwindet (auf natürliche Weise) der Widerspruch, der darin liegt, dass der Geist ein Lebendiges (§ 12.), dass er ein als Leib und Seele existirendes Individuum (§ 14. 15.) ist. Wo der Tod eingetreten, ist weder das Eine noch das Andere da. Ein Leichnam ist kein Leib und ein Gespenst keine Seele. An jenem Widerspruche stirbt das Individuum, und der Tod desselben hat deswegen eine ganz andere Nothwendigkeit als das Sterben der Thiere, das der gemeine Sprachgebrauch darum mit Recht mit einem andern Worte bezeichnet.

Das Thier vergeht, weil es der Gattung unterliegt. Indem der Mensch stirbt, wird ein Sieg des Subjectes über die Natur gefeiert, der Geist befreit sich von seiner unwahren (individuellen) Existenz. Dies scheinen die zu verkennen, die den menschlichen Tod nur in der Naturphilosophie betrachtet haben wollen.

§ 64.

Näher betrachtet aber zeigt sich, dass der Lebensprocess, dessen natürliches Ende zwar der Tod ist, in welchem der Widerspruch verschwindet, zu seinem eigentlichen Re-

sultate Etwas gehabt hat, worin der Widerspruch, weil aufgehoben, wirklich überwunden ist. Ist nämlich der Lebensprocess des Individuums das stete Aufheben des Unterschiedes seiner leiblichen und seelischen Existenz, so wird darin fortwährend Beides identisch gesetzt. Dies aber heisst, da ja der Leib nichts ist als das Individuum nach dem Momente der Besonderung (§ 15.), die Seele es nach dem Momente der Allgemeinheit (ebendas.), dass sich das Individuum in dem Lebensprocess und durch denselben als Identität von Allgemeinheit und Besonderheit, d. h. als concrete Subjectivität setzt (§ 10.). Dieses sich als concrete Subjectivität Setzen ist Bewusstwerden, und die fortgehende Reihe der Acte des Bewusstwerdens das Bewusstseyn (im weiteren Sinn) oder genauer: das Ich[1]), welches durch den Lebensprocess entzündet, in ihm reift, so dass das Individuum sich zwar zu Tode lebt (§ 63.), aber nur indem, ja weil es sich zum Ich gelebt hat. Die beiden Formen des Lebens sind für das Erwachen des Ich ganz gleich wichtig, und so weit dieses Entstehen nachweisbar und erklärlich ist, verbindet sich dazu Empfindung und Bewegung. Sind aber dabei vor Allem die Empfindungen und Verleiblichungen wichtig, in denen sich der Mensch von den Thieren unterscheidet, so darf dem Menschen ein geistiger Leib und eine geistige Seele beigelegt werden, d. h. solche die ein Empfinden und Verleiblichen gestatten, wodurch das Bewusstwerden ermöglicht wird. Die Gewohnheit, zu der beide wurden, macht das Bewusstwerden zum Bewusstseyn, oder Ich. Und wenn das Leben ein stetes Uebergehn zur Gewohnheit ist, so ist diese, wie sie einerseits den Tod herbeiführt, doch andrerseits das, wodurch die Subjectivität sich erhärtet, und fest wird. Von dem Complex seiner Gewohnheiten sagt der Mensch mit Recht: So, oder Das bin Ich[2]).

1) Wie früh die einzelnen Acte des Bewusstwerdens zur continuirlichen Reihe werden, ist nicht zu entscheiden. Gewiss früher, als das Kind Ich sagt, obgleich auch dieser Act eine neue Aera bezeichnet. Indem der (ganze) Begriff concrete Subjectivität ist, kann gesagt werden, dass im Ich der Begriff gesetzt sey, oder als solcher

existire (s. m. Grundr. d. Log. u. Met. § 133. Anm. 6.). — 2) Durch die Gewohnheit oder Fertigkeit, sich in einer bestimmten Weise zu entschliessen, macht sich der Character; vgl. § 161. Uebrigens kann auch hier, wie oben bei dem Tode, darauf hingewiesen werden, dass der gewöhnliche Sprachgebrauch das nicht ausgeprägte Ich unfertig, das ausgeprägte einen fertigen Menschen nennt.

§ 65.

Der Widerspruch, in welchem das Leben bestand, und welcher in dem Tode auf natürliche Weise nur verschwindet, ist im Ich wirklich gelöst und aufgehoben. Das Ich als die negative Einheit des Leibes und der Seele ist, weil über die Natürlichkeit, über die blosse Individualität hinaus. Was von jeder negativen Einheit Zweier gilt, dass sie zugleich das Weder-Noch und das Sowohl-Als Auch Beider ist, gilt daher auch vom Ich. Es kann sich eben so vom Leibe und der Seele unterscheiden, als es sich in die Stelle von jedem der beiden setzen kann. Das Ich ist kein Individuum, obgleich es für sich seyendes Eines ist (vgl. § 13. Anm.) und eine Eigenthümlichkeit hat, oder Originalität ist[1]. Im Ich ist deswegen auf wahrhafte Weise der Widerspruch gelöst (vgl. § 63.), der darin lag, dass der Geist als Individuum und also als ein mit sich Entzweites (§ 14. Anm.) erschien[2]. Weil das Ich aus dem Lebensprocess resultirt, so hat dieser, so wie eine jede leibliche und seelische Bestimmung, für dasselbe eine absolute Wichtigkeit, und sein Unterbrechen, ehe die Subjectivität sich ausgeprägt hat (der vorzeitige Tod), ist ein Uebel[3]. Andrerseits, da das Ich nur so aus dem Lebensprocess resultirt, dass es in demselben sich als Identität mit sich (§ 64.) selber setzt, *causa sui* ist — („Es entsteht nicht, sondern erwacht“) — so ist es, obgleich sein erstes Sich-Setzen vom Lebensprocess bedingt ist, einmal gesetzt, von ihm unabhängig. Es lebt eigentlich nicht, sondern setzt sich selbst. Daher kann auch das Ende des Lebens, der Tod, es nicht tangiren, da in diesem nur das indifferent wird (§ 62.), dessen concrete (negative)

Einheit es ist[4]). Das Ich kann nicht sterben, weil es über-sterblich ist.

1) Man pflegt diese oft Individualität zu nennen, was, in so fern das Ich aus dem Individuum herkommt, eine Berechtigung hat. Indess sind die, welche dies Wort so brauchen (z. B. *Vorländer*), genöthigt, durch hinzugefügte Prädicate der Verwechslung mit der eigentlichen (natürlichen) Individualität zu begegnen. Der Ausdruck Originalität hebt zugleich die Selbstthätigkeit hervor, wodurch sich das Ich von einem blossen Exemplar unterscheidet, der Ausdruck Eigenthümlichkeit wieder, dass hier das Ich die Individualität in sein Eigenthum verwandelt hat, so dass es das besitzt und hat, was das Individuum gewesen war. — 2) Was der Geist für uns gleich Anfangs war (§ 10.), concrete Subjectivität, als das ist er für sich erst da, wo er aufhört natürlicher Geist, blosses Individuum zu seyn. — 3) Darum wird nicht die Seele zum Ich und dann weiter zum freien Geist, sondern das Individuum. Die Wichtigkeit des individuellen Lebens, die eine lebensunkräftige Mystik verkennt, welche es nicht wahr haben will, dass der Mensch alt und Lebens satt sterben soll, muss eben so anerkannt werden, wie die Wichtigkeit aller leiblichen Bestimmungen. Diese meine Leiblichkeit, mein Temperament u. s. w. ist zwar nicht, was mein Ich macht, dies macht sich selbst, aber nur aus dem Temperamente; den Empfindungen u. s. w. In sofern büsse ich meinen Leib nie ein, als Grundlage bleibt er (oder seine Spur bleibt) an mir. Nur dies kann verständiger Weise unter innerer oder ewiger Leiblichkeit verstanden werden. Natürlich gilt ganz dasselbe von der Seele, die gerade so unvergänglich ist, wie der Leib. Unsterblich dagegen sollte man weder ihn noch sie, sondern lediglich das Ich nennen. — 4) Die Frage nach der Unsterblichkeit ist damit beantwortet, dass das Ich über die Natürlichkeit hinaus und *causa sui* ist. Das Ich ist nicht Thatsache, sondern Thathandlung (*Fichte*), also entsteht es nicht. Nur aber was entsteht, vergeht auch.

§ 66.

Weil das Ich durch das individuelle Leben und in ihm sich setzt, so ist in allen bisher betrachteten Erscheinungen das Individuum schon anfangendes Ich gewesen, und man hat, sofern man sie als bloss individuelle nehmen wollte, von höhern Bestimmungen abstrahiren müssen. Dennoch aber waren Anticipationen höherer Zustände nicht zu vermeiden (vgl. § 5. 21. und a. a. O.), und sie finden hier ihre Rechtfertigung. Zugleich zeigt sich hier abermals, warum kein einziger in der Anthropologie betrachteter Zustand ganz derselbe ist mit einem thierischen.

Hier kann deutlicher als am Anfange getrennt werden, was in die Physiologie, und was in die Anthropologie gehört, vgl. § 17.

Zweiter Theil.

Der Geist als Ich.

(Phänomenologie des Bewusstseyns.)

Fichte, Wissenschaftslehre und: Sittenlehre. Werke. Th. I. und IV.
Hegel, Phänomenologie des Geistes. Werke Th. II.
Gabler, Propädeutik. 1827.

§ 67.

Individuum war der Geist, so lange er mit der Natürlichkeit verflochten war. Bewusstseyn oder Ich ist er, wie er die Natürlichkeit von sich abgestreift hat. Damit hat er, sich von ihr unterscheidend, sich in sich selber zurückgezogen, und womit er früher verflochten, was also seine eigne (kosmische, tellurische u. s. w.) Bestimmtheit war, das ist ihm itzt objicirt, steht ihm als seine Aussenwelt gegenüber (als Universum, Erde u. s. w.) [1]). Das Erwachen

des Ich ist deswegen der Schöpfungsact der Objectivität als solcher, wie umgekehrt das Ich nur an der Objectivität und ihr gegenüber zur bewussten Subjectivität erwacht [2]). Das Ich als so der Objectivität gegenüberstehend, dass es ihrer bedarf, und sie ihm also wesentlich ist, ist Bewusstseyn im engern Sinne des Worts.

1) Den Inhalt seiner Objectivität bildet nur, was an dem Individuum als seine eigene Bestimmtheit war. — 2) Ohne Subjectivität giebt es keine Objectivität und umgekehrt, da eine Aussenwelt eine Innenwelt voraussetzt. Der Idealismus der Wissenschaftslehre, wie er von *Fichte* und in *Schellings* ersten Schriften geltend gemacht worden ist, hat zu seinem eigentlichen Ausgangspunkte, was dieser § enthält. Die blosse Objectivität ist nur Nicht-Ich. Dieses sich gegenüber zu setzen ist das Ich genöthigt, um Ich zu seyn *(Fichte)*.

I. Bewusstseyn.

§ 68.

Als Ich ist der Geist von seiner Aussenwelt unterschieden. Indem sie aber seine Aussenwelt ist, d. h. eigentlich nur der Complex der eigenen Bestimmtheiten (§ 67. Anm.), ist Ich wesentlich auf sie bezogen. Der Geist als Bewusstseyn ist deswegen Beziehung auf seine Aussenwelt. Ist er aber dies, so erscheint seine Entwicklung nothwendig als Entwicklung eben sowohl des Ichs als seines Objectes; beide ändern sich mit einander. Das Bewusstseyn wird anfänglich anfangendes, d. h. unmittelbares Bewusstseyn seyn, und da sich das Ich mit dem Objecte ändert, wird jedem von beiden die Unmittelbarkeit zukommen. In seiner Unmittelbarkeit ist das Bewusstseyn sinnliches Bewusstseyn.

Im Ganzen erscheint der Geist, der als Individuum in Weise der Unmittelbarkeit erschien, hier als Beziehung und darum als Vermittelung. Logisch ausgedrückt ist er in die Sphäre des Wesens und der Erscheinung getreten. Daher Phänomenologie.

A. Sinnliches Bewusstseyn.

§ 69.

Das sinnliche Bewusstseyn ist wesentlich von der Empfindung unterschieden, indem in demselben das Ich sich von der Affection des Individuums, und diese von sich unterscheidet und sich darauf als auf ein Objectives bezieht. Das Object des sinnlichen Bewusstseyns ist also eine Empfindung (d. h. ein Solches, was durch das Zusammentreffen eines Afficirenden und eines Empfindenden [1]) entstand (§ 49), aber vom Ich abgetrennt als Widerstand leistendes oder Gegenstand. Im sinnlichen Bewusstseyn bezieht sich das Ich als ein unmittelbares Einzelnes auf einen unmittelbaren einzelnen Gegenstand, und die Beziehung ist gleichfalls unmittelbar [2]). In dieser Unmittelbarkeit soll die Gewissheit und Sicherheit des Bewusstseyns liegen, so wie darin, dass hier der Gegenstand das Bestimmende ist, indem er vom Ich nicht etwa producirt, sondern percipirt, angenommen wird.

1) Das Afficirende sey z. B. das Licht, d. h. Aetherschwingungen, das Empfindende: das Auge, die Empfindung: blau, so ist Object des empfindenden Bewusstseyns ein Blaues und nicht etwa Aetherschwingungen. Es ist begreiflich, dass bei den theoretischen Sinnen die Verwandlung der Empfindung in sinnliches Bewusstseyn am Schnellsten geschieht. — Dem sinnlichen Bewusstseyn erscheint, was monstrirt wird, sicherer als das Demonstrirte, weil in die Vermittelungen sich Irrthümer einschleichen konnten. Eben so scheint hier der Gegenstand die Hauptsache zu seyn, und in ihm die Festigkeit zu liegen. Es ist so, und daran lässt sich Nichts ändern.

§ 70.

1) Der Gegenstand des sinnlichen Bewusstseyns soll ein ganz Einzelnes seyn. Also ist er nicht mit einem Gattungsnamen zu bezeichnen, er ist ein blosses Dieses. Ein Dieses aber ist auch jedes Andere, und Dieses ist

also vielmehr ein Allgemeines. Will man aber dieses Dieses von jedem andern unterscheiden, indem man es als ein „nicht Dieses, sondern Dieses" bezeichnet, so hat man es auch nicht mehr als ein Unmittelbares, was es doch seyn sollte, sondern als durch Negation andrer Dieses vermittelt dargestellt. Dasselbe gilt von den näheren Bestimmungen, durch welche man den Gegenstand fixiren will, indem man ihn als ein Hier und Itzt bezeichnet. Denn indem jeder Ort hier, jeder Moment itzt ist, zeigt sich, dass Hier und Itzt allgemeine, und, will man sie als „nicht hier, sondern hier", „nicht itzt, sondern itzt" bestimmen, durch Negation andrer Hier und Itzt vermittelte sind. Wenn aber doch in der Unmittelbarkeit und Einzelnheit des Gegenstandes die Festigkeit und Sicherheit liegen sollte (§ 69.), so liegt die Sicherheit des sinnlichen Bewusstseyns nicht in seinem Gegenstande.

§ 71.

Sie wird also 2) eigentlich nur darin liegen, dass das Ich in seiner Unmittelbarkeit und Einzelheit den Gegenstand fixirt, indem es einen bestimmten Gegenstand, den es sieht, hört u. s. w., meint, der für dieses Ich der Gegenstand ist. Allein Ich ist gleichfalls nicht, wie es zunächst scheint, ein unmittelbares Einzelnes. Denn da der Gegenstand nicht ist für das Sehen oder Hören des Ichs, sondern für das Ich überhaupt, welches sieht, hört u. s. w., so ist es eine einfache Allgemeinheit vieler Bestimmungen. Da ferner das Ich, um es von Anderen, die auch Ich sind, zu unterscheiden, als ein „nicht dieses Ich, sondern Ich" bezeichnet werden muss, so stellt es sich als ein durch Negation Vieler Vermitteltes dar.

Als ein Vermitteltes stellt sich z. B. Ich dar, wenn es sich mit einem Namen bezeichnet, oder was es ist, beschreibt (s. § 74 Anm.) u. s. w.

§ 72.

Wenn endlich 3) der Gegenstand und das Ich nicht von einander gesondert betrachtet werden, sondern man,

sich in die Stelle des Ich stellend, wirklich mit ihm denselben Gegenstand meint, so ist dieses Meinen durch jenes Sich-Stellen vermittelt, und ferner verschwindet dennoch jene Sicherheit (§ 69.). Denn da im Flusse der Dinge dieser Gegenstand sogleich nicht mehr dieses, sondern dieses, nicht mehr hier, sondern hier, nicht mehr itzt, sondern itzt ist, so zeigt sich, dass er ein Dieses ist, das viele Diese, ein Hier, das viele Hier, ein Itzt, das viele Itzt als negirte voraussetzt und als aufgehoben enthält, d. h. an dem sich eine Vielheit sinnlicher Bestimmungen findet, das einen viele Hier enthaltenden Ort einnimmt, und dessen Itzt (Zeit) viele Itzt enthält. Diese Vielheit hat das Bewusstseyn zusammenzufassen, um den Gegenstand zu nehmen, wie er in Wahrheit ist.

§ 73.

Die Betrachtung des sinnlichen Bewusstseyns in allen seinen Momenten führt darum zu einer solchen Gestalt des Bewusstseyns, wo ein Ich, das nicht mehr unmittelbares Einzelnes ist (s. § 71.), sondern einfache Allgemeinheit vieler Einzelnen (Zustände), einen Gegenstand, der eben so einfache Allgemeinheit vieler Einzelnen (sinnlichen, räumlichen, zeitlichen Bestimmungen) ist (s. § 70.), auf eine Weise percipirt, die gleichfalls (§ 72.) über die blosse Unmittelbarkeit hinaus ist, — Wahrnehmung.

Die Verwandlung des sinnlichen in wahrnehmendes Bewusstseyn geht auf naive unbewusste Weise eigentlich jedes Mal vor, wo der Gegenstand, welchen das sinnliche Bewusstseyn meint, aufgewiesen wird.

B. Wahrnehmung.

§ 74.

Das wahrnehmende Ich ist einfache Allgemeinheit (Ich), das als aufgehobene (seine Sinnes-Functionen) die verschiednen Formen des sinnlichen Bewusstseyns an sich hat. Der wahrgenommene Gegenstand ist einfache

Allgemeinheit (Ding), an dem als aufgehobene (Eigenschaften) eine Vielheit sinnlicher Bestimmungen vorkommt. Das Nehmen endlich des Gegenstandes ist nicht mehr ein bloss unmittelbares, sondern über die bloss sinnliche Perception hinausgehend, ist es als eine Verbindung bloss sinnlicher mit allgemeinen (Gedanken-) Bestimmungen ein Nehmen in seiner Wahrheit. Im Uebergange zur Wahrnehmung wird das Chaotische, was im sinnlichen Bewusstseyn liegt, gesondert, und in dem Einen erscheint die Vielheit.

Kann von dem sinnlichen Bewusstseyn nur gewiesen werden, so findet hier das Beschreiben seine Stelle; Beschreibungen sind ausgesprochene Wahrnehmungen. Dieser Standpunkt des Bewusstseyns wird daher in den descriptiven Disciplinen obenan stehn. Ding, Eigenschaften, Materie u s. w., die Kategorien dieses Standpunkts, sind Gedankenbestimmungen. Es sind die Kategorien der Vermittlung, weil dieser Standpunkt über die Unmittelbarkeit hinausgegangen ist. Als solche unterliegen sie auch einer logischen Erörterung. Wie sich die logische Betrachtung der Kategorien des wahrnehmenden u. s. w. Bewusstseyns von der psychologischen des Bewusstseyns selbst unterscheidet, darüber s. m. Grundr. d. Log. u. Met. § 110.

§ 75.

1) Weil auch hier der Gegenstand nicht von dem Ich hervorgebracht, sondern vielmehr genommen wird, scheint die Sicherheit der Wahrnehmung in ihm zu liegen. Allein der Gegenstand der Wahrnehmung widerspricht sich. Denn einmal ist er einfache Allgemeinheit, also widerspruchlose Identität, Ding; an ihm finden sich die vielen einzelnen Bestimmungen, es selbst ist von ihnen unterschieden, hat sie. Zugleich aber ist jede derselben so sehr sein Prädicat, dass es dieses und auch jenes ist; kurz es erscheint eben wie jede Mannigfaltigkeit ausschliessend (als das Weder—Noch seiner mannigfaltigen Bestimmungen), so auch als sie alle in sich vereinigend (als ihr Sowohl—Als-Auch). — Die mannigfaltigen Bestimmungen des Dinges ihrerseits in

ihrem Verhältniss zu einander zeigen gleichfalls einen Widerspruch, indem sie, alle an dem einen Dinge vorkommend, sich nicht ausschliessen, zugleich aber jede als eine bestimmte alle andern negirt, d. h. ausschliesst. — Endlich zeigt sich derselbe Widerspruch im Verhältniss derselben zum Dinge, da sie, als von ihm aufgehoben, nur an ihm vorkommen, und also als Eigenschaften, zugleich aber als von ihm unterschieden, für sich, und als Selbständige (Stoffe, Materien) gedacht werden können, ja müssen.

Der Widerspruch des Dinges und der Eigenschaften bei *Herbart*. Die Frage der Physiker, auf die sie, weil sie als descriptive (s. § 74.) diese Kategorien anwenden müssen, sehr leicht kommen, ob Etwas Stoff oder Eigenschaft sey, ist eine Frage nach diesen Kategorien, und also, da sie den Inhalt der physikalischen Erscheinungen gar nicht tangirt, keine physikalische. Der Naturbeschreiber muss, wenn er nur eines behaupten will, in Schwierigkeiten und Widersprüche gerathen.

§ 76.

2) Der Gegenstand der Wahrnehmung widerspricht sich also. Dasselbe gilt aber ebenso von dem wahrnehmenden Ich. Dieses soll Eines seyn und zugleich Vieles (die verschiedenen Perceptionen). Wenn auf der einen Seite darum die Vielen als seine Vermögen bezeichnet werden, die das Ich hat [1]), so ist auf der andern Seite die entgegen gesetzte Ansicht, welche die vielen Perceptionen (*ideas*, Vorstellungen) fixirt, und aus ihnen das Ich bestehen [2]) lässt, eben so berechtigt, und der Widerspruch im Begriffe des wahrnehmenden Ichs correspondirt ganz dem im wahrgenommenen Dinge [3]).

1) So die empirische Psychologie der deutschen Idealisten. — 2) So *Hume* und manche an ihn sich anschliessende Realisten. — 3) Darum sind sie beide für *Herbart* zu bearbeitende Erfahrungsbegriffe, die er zusammenstellt, ja identificirt.

§ 77.

Gerade dies aber, dass in beiden derselbe Widerspruch der Einheit und Vielheit enthalten ist, scheint dem Bewusstseyn ein Mittel an die Hand zu geben, sich von jedem Widerspruch zu befreien. Ja dies kann in einer doppelten Weise geschehn: Einmal dadurch, dass der Gegenstand nur als einer genommen wird, indem seine Vielheit nur in (die verschiedenen Sinne des) Ich (als ihrer negativen Allgemeinheit) fällt, zweitens aber so, dass er nur eine Vielheit (von Stoffen) ist, der seine Einheit nur durch (die Apperception des) Ich erhält. Die erstere Auskunft wird aber unmöglich, weil sonst ein jedes Ding dieselben Eigenschaften haben müsste, die andere dadurch, dass in dem Dinge mit Aenderung der einen Bestimmung (der Wärme z. B.) sich auch andere (Farbe, Undurchsichtigkeit) verändern. Von der einen Auskunft wird man daher auf die andre, von dieser auf jene ins Endlose zurückgeworfen.

Die erstere Erklärung stützt sich auf Erscheinungen, wie die, dass ein und dasselbe x, je nachdem es an verschiedene Sinne gebracht wird, Funke, Klang, Phosphorgeruch, saurer Geschmack, Schlag sey; die letztere ist bekanntlich die Kantische.

§ 78.

3) Indem aber der Gegenstand in diesen Versuchen so genommen wird, dass er für sich einer, und nur für das Ich ein vielfacher, oder vielmehr für sich ein vielfacher und nur für das Ich einer ist, ist in der That er zwiefach genommen, indem sein Seyn für sich von seinem Seyn für das Ich unterschieden ist. Eigentlich also haben wir hier ein Bewusstseyn, welches zu seinem Gegenstande nicht mehr nur das hat, was den Gegenstand der Wahrnehmung bildete, sondern diesen als seine eigne Auffassung desselben ansieht, zu dem dann noch ausserdem der Gegenstand kommt, wie er ausser dieser Auffassung ist. Es unterscheidet zugleich Beides, und ist also über das Wahrnehmen hinaus und dazu gekommen, seinen Gegenstand zweimal

zu nehmen, einmal wie er für das Ich, das andre Mal, wie er für sich selbst oder eigentlich ist. Indem das Bewusstseyn hier sich auf seine Auffassung des Gegenstandes mit bezieht, zugleich aber bei dieser nicht stehn bleiben, sondern dahinter kommen will (hinter das, womit es sich als Wahrnehmung begnügte), ist es reflectirendes Bewusstseyn oder Reflexion. Indem darin der Gegenstand, wie er eben ist, mit dem Gegenstand, wie er eigentlich zugleich gedacht wird, verbindet sich in der Reflexion sinnliches und wahrnehmendes Bewusstseyn zu einer höhern Einheit.

C. Reflectirendes Bewusstseyn.

§ 79.

Das reflectirende Bewusstseyn nimmt den Gegenstand oder das Ding 1) so, dass ihm das Ding, wie es für das Bewusstseyn ist (d. h. erscheint), unterschieden ist von dem Dinge, wie es nicht für das Bewusstseyn (d. h. wie es an sich) ist, oder von seinem Wesen [1]). Es ist deswegen eine blosse Tautologie, wenn gesagt wird, dass das Ding an sich unerkennbar ist, d. h. nicht für das Bewusstseyn sey. Trotz dieser Tautologie ist aber der Standpunkt, welcher diesen Unterschied macht, ein wesentlicher und berechtigter [2])

1) Die erste Spur der Reflexion zeigt sich beim Kinde so, dass es nach dem sucht, was in den Dingen drin ist, d. h. nach einem hinter ihrer Erscheinung Verborgenen. — 2) *Kant*, der in seiner Kritik der reinen Vernunft den Standpunkt der Reflexion analysirt, muss daher zu diesem Resultat kommen. Jenes, nicht dieses, ist sein Verdienst.

§ 80.

Indem aber 2) die Erscheinung als Erscheinung gewusst wird, wird sie als Unwahres gewusst, wogegen das Wesen das Wahre sey. Ist aber das Wesen das Wahre gegen die Erscheinung, so sind in der That beide nicht nur von

einander unterschieden, sondern jedes ist das Entgegengesetzte des Andern, das Wesen gerade das Gegentheil der Erscheinung.

Auch dieser Standpunkt — „der verkehrten Welt" — ist, als ein Durchgangspunkt, berechtigt. Man stellt sich auf ihn, wo man die Absichten als das Gegentheil des Thatbestandes ansieht u. s. w. Er wird zum absoluten Standpunkt gemacht mit der Prätension religiös zu seyn, wenn das irdische Leben als blosses Jammerthal, das Jenseits als diametrale Umkehrung des Diesseits genommen wird u. s. w.

§ 81.

3) Ist aber jedes nur das Entgegengesetzte des Andern, so ist in der That keines ohne das Andre denkbar, jedes enthält das Andre in sich, ist mit ihm identisch. Eigentlich also hat das Bewusstseyn einen und denselben Gegenstand zwei Mal und zwar jedes Mal verschieden. War darum zuerst (§ 79.) gewusst, dass ein Ding beide Mal Gegenstand war, dann (§ 80.) dass beide gegen einander andre waren, so vereinigt sich hier Beides. Das Bewusstseyn, indem es einen und denselben Gegenstand zwei Mal und zwar beide Mal anders hat, ist Erklären, welches darum, je richtiger es ist, um so mehr nur Tautologien enthält.

Nicht nur die Nominaldefinitionen, sondern auch die Realerklärungen sagen nur ein und dasselbe zwei Mal. Dass alle Körper gleich schnell fallen, wird daraus bewiesen oder so erklärt, dass sie im Verhältniss ihrer Masse angezogen werden. Dies heisst (da Masse = Gewicht = Angezogenwerden): sie werden im Verhältniss ihres Angezogenwerdens angezogen. *Newton fits.* Jede Erklärung durch eine Kraft bewegt sich in diesen Tautologien.

§ 82.

Das Bewusstseyn erklärt, indem es den Gegenstand als unterschieden darstellt, den Unterschied aber fortwährend negirt. Näher betrachtet aber zeigt sich, dass dieses Unter-

scheiden den Gegenstand selbst nicht tangirt (der deshalb verschieden erklärt werden kann). Das Doppeltseyn des Gegenstandes ist daher nur Thun des Bewusstseyns. Weil dieses, und nicht der Gegenstand, hier einen grössern Spielraum hat, deswegen liegt im eigenen Erklären eben sowohl als in dem Ausüben der beiden Formen der Reflexion, des Scharfsinnes und Witzes [1]), ein so grosser Genuss. Sie imponiren Anderen, weil sie eine grosse Energie der Reflexion verrathen, und also nicht Achtung vor der Sache, sondern der Person gebieten, die im Erklären nur sich geltend macht [2]). Wenn aber das Bewusstseyn nur reflectirt, indem es mit dem Gedoppeltseyn des Gegenstandes zu thun hat, dieses Gedoppeltseyn aber nur in dem Doppelt-Setzen (zwei Mal Nehmen) des Bewusstseyns begründet ist, so dass der Gegenstand sich muss gefallen lassen, in solch verschiedner Weise genommen zu werden, so hat eigentlich aufgehört, was den Begriff des Bewusstseyns ausmachte (§ 67.): dass ihm der Gegenstand wesentlich war. Vielmehr spielt hier das Bewusstseyn mit dem Gegenstande, dessen es Herr geworden ist, lässt nicht mehr sich ihn gefallen, wie er ist, sondern behandelt ihn als das Unwesentliche. Das Bewusstseyn als diese Macht, welche nicht dem Gegenstande nachgibt, sondern der vielmehr das Gegenständliche unwesentlich geworden, ist Selbstbewusstseyn.

1) Der Witz als solcher kann von dem Komischen und dem Humoristischen, mit dem er leicht verwechselt wird, getrennt erscheinen. Denselben Grund, warum er so imponirt, hat es, dass er so sehr verletzt. — 2) Darum wird das Erklären so leicht lästig und escheint anmaassend.

II. Selbstbewusstseyn.

§ 83.

War dem Ich als Bewusstseyn der Gegenstand das Wesentliche, welches angenommen ward (§ 69.), so ist ihm als Selbstbewusstseyn das Gegenständliche ein

Unwesentliches, es selbst allein das Wesentliche. Das Bewusstseyn verhält sich daher zu dem Selbstbewusstseyn wie das Empfinden zum Verleiblichen. Jenes ist: Widerstand leidend, dieses: Widerstand brechend. Sich als das Wesentliche dem unwesentlichen Gegenständlichen gegenüber zu setzen, ist das Ziel des Processes, in welchem sich das Selbstbewusstseyn zu dem bildet, was es eigentlich (an sich oder für uns) ist.

Wenn in der Wissenschaftslehre als das Ziel des Ich angegeben wird, das es absolute Causalität sey, so liegt dem die ganz richtige Begriffsbestimmung des Selbstbewusstseyns zu Grunde.

A. Das Selbstbewusstseyn und die Objecte.

§ 84.

1) Um sich als das zu setzen, was es eigentlich ist, wird sich das Selbstbewusstseyn auf alles Gegenständliche so beziehn müssen, dass es in dieser Beziehung und durch sie die Erfahrung macht von der Unwesentlichkeit des Gegenständlichen und von seiner eignen Uebermacht. Zu diesem Ende bezieht es sich auf das Gegenständliche so, dass es dasselbe als unwesentlich setzt, d. h. vernichtet. Es ist Vernichtungstendenz (Begierde) und nur im Vernichten des Gegenständlichen befriedigt.

Diese unmittelbare, also begriffsmässig erste Gestalt des Selbstbewusstseyns ist es auch zeitlich genommen. Der Trieb des Kindes, Alles zu verzehren oder zu vernichten, ist das erste Regen des Selbstbewusstseyns, das seine Berechtigung fühlt.

§ 85.

2) Die Berechtigung des Vernichtens liegt darin, dass das Selbstbewusstseyn die Erfahrung von seiner Uebermacht machen muss. Allein, wo der Gegenstand wirklich ganz vernichtet würde, wäre Nichts da, was ihm seine Uebermacht bewiese, das Selbstbewusstseyn würde daher im end-

losen Progress der Begierde des Vernichtens und ihrer Befriedigung zu seinem Ziele nie kommen, es würde sich nicht bilden (§ 83.). Es muss also das Gegenständliche so negiren, dass dasselbe als Negirtes doch bleibt, und des Selbstbewusstseyns Obergewalt documentirt. Dies geschieht dort, wo das Gegenständliche umgebildet und in ein Werkzeug verwandelt wird. In diesem Umbildungsprocess der Objecte bildet das Selbstbewusstseyn sich.

Zeitlich folgt auf die Vernichtungslust des Kindes das Spielen mit den Sachen, in welchem das Kind aus dem Gegenstande macht, was es will, d. h. es umformt. *Schiller* hat die hohe Bedeutung des Spiels richtig gewürdigt. Das Auseinandernehmen des Spielzeugs gehört gleichfalls hierher, es ist ein Umändern desselben. In der Entwicklung der Menschheit ist durch die Agricultur die Cultur gekommen. Die Arbeit bildet, weil darin das umformende Selbstbewusstseyn sich als Herrn erfährt. Naturbildungsprocess bei *Fichte* und *Schleiermacher*.

§ 86.

3) Als auf sein Ziel und seine Wahrheit weist dieser Umbildungsprocess darauf hin, dass alles Objective den Stempel des Ich trägt, subjectivirt ist. An diesem Ziele aber — endlich — wird das Selbstbewusstseyn sich in die Objectivität eingeführt haben, es wird selbst Gegenständlichkeit haben. Steht aber ihm, als dem gegenständlich gewordenen Subjectiven, das subjectivirte Gegenständliche gegenüber, so wird die Wahrheit jenes Umbildungs- und also seines eignen Bildungsprocesses sich in einem Verhältniss finden, in welchem das Selbstbewusstseyn sich bezieht auf ein von ihm nicht Unterschiednes, d. h. auf ein Selbstbewusstseyn. Das Selbstbewusstseyn postulirt also zu seiner Vollendung andre Selbstbewusstseyn. Es bildet sich seinem Ziele entgegen nur im Conflicte mit ihnen oder im Verkehr. Alle pädagogischen Regeln können eigentlich nur dies zu ihrem Ziel haben, das Selbstbewusstseyn dahin zu bringen, dass es in diesem Conflicte sich zu seiner allendlichen Bestimmung ausbilde.

Der Geselligkeitstrieb, der Trieb des Kindes, seinem Spielwerk Persönlichkeit zu verleihen u. s. w. zeigen empirisch, dass das einzelne Selbstbewusstseyn nach solchem Conflict verlangt. Hier handelt sichs darum, dass der Begriff des Selbstbewusstseyns nicht vollständig gefasst ist, wenn er ausserhalb dieses Conflicts gedacht wird. Diese begriffsmässige Nothwendigkeit hat *Fichte* erkannt, wenn er in seiner Rechtslehre die Existenz andrer Selbstbewusstseyn construirt, indem er sie durch den Begriff der Freiheit des Selbstbewusstseyns postulirt seyn lässt. Ein ähnlicher Gedanke begegnet uns in der neuern Zeit bei dem zu früh verstorbenen *Pabst*.

B. Der Verkehr.

§ 87.

1) Das Selbstbewusstseyn kann sich auf ein andres Bewusstseyn zunächst nur beziehn, wie auf ein jedes Object, d. h. es wird auf dessen Vernichtung ausgehn (§ 84.). Dieses Andre aber ist nicht mehr widerstandslos, wie ein blosses Object, sondern als Selbstbewusstseyn wird es sich auf das erste eben so beziehn, wie dieses auf jenes. Das erste Zusammentreffen ist deswegen nothwendig ein Vernichtungskampf[1]), in welchem jedes Selbstbewusstseyn sich bewähren will, indem es das andre Selbstbewusstseyn als Selbstbewusstseyn[2]) negirt.

1) Das *bellum omnium contra omnes* (*Hobbes*, *Spinoza*), wirklich das erste Zusammentreffen von selbstbewussten Wesen, wiederhols sich noch itzt bei gesunden Knaben. — 2) Da unter Selbstbewusstseyn nur zu verstehen ist das sich als wesentlich Wissen, so ist das Selbstbewusstseyn als solches vernichtet, wenn es sich als unwesentlich weiss.

§ 88.

2) Wie aber dem Objecte gegenüber (§ 85.) das Selbstbewusstseyn genöthigt war, es nicht ganz zu vernichten, sondern

in sein Werkzeug zu verwandeln, so wird auch dieser Vernichtungskampf weder zu beiderseitiger, noch auch zu einseitiger Vernichtung fortgehen dürfen, sondern die Wahrheit wird seyn, dass das eine Selbstbewusstseyn das andre in sein Werkzeug verwandle, und, da ein Ich nur ist, als was es sich selber setzt (§. 65.), dieses sich in ein Werkzeug verwandeln lasse, indem es sich selbst dazu macht. Die Wahrheit des Vernichtungskampfes ist darum die Unterwerfung des einen Selbstbewusstseyns unter das andre. In diesem Verhältniss, in dem das eine Selbstbewusstseyn als Herr anerkannt ist, das andere als Knecht fürchtet und gehorcht, erscheint die Zucht als das wahre Bildungsmittel für das Selbstbewusstseyn.

Mit Recht lässt *Spinoza* aus dem allgemeinen Kriege die Herrschaft der Gewalt (die er freilich mit dem vernünftigen Staat verwechselt) hervorgehn. Auch im Zusammentreffen von Kindern tritt, sobald das erste Zusammentreffen, in dem sie sich messen, vorüber ist, immer das Verhältniss der Unterordnung des einen unter das andre hervor. Ihr Spielen unter einander besteht grossentheils darin, dass der eine Theil mit sich spielen lässt. In den Kinderfreundschaften ist immer ein Theil Despot, der andre Sclave. Was im Sclavenverhältniss (wenigstens itzt) als ein Unsittliches erscheint, tritt im absoluten Gehorsam des Kindes gegen die Eltern als Normales auf.

§ 89.

3) In diesem Verhältniss bleibt das herrschende Selbstbewusstseyn zunächst auf derselben Stufe stehn, denn es bezieht sich auf das andre fortwährend so, wie gleich Anfangs. Dagegen das gehorchende Selbstbewusstseyn ist einerseits anerkennend. Indem aber andrerseits diese Furcht zur Arbeit bringt, kommt es durch diese immer mehr dazu, sich als Herrn (über den bearbeiteten Stoff), und darum als berechtigt zu wissen (§ 85. Anm.), es bildet sich also fort. Durch diese seine Fortbildung

modificirt sich allmählig auch das Selbstbewusstseyn des befehlenden Herrn: er fängt, wenn er nicht blind ist, an, den Gehorchenden zu respectiren, sein Verdienst anzuerkennen. Das Ende und die Wahrheit des Gehorchens ist deswegen, dass das Ich darin über das blosse Anerkennen hinausgeht, sich also anerkennend und berechtigt zugleich, das Ende des Befehlens aber, dass das andre Ich sich als anerkannt, weiter aber als anerkennend, weiss. Damit ist jenes emancipirt, und hat sich, indem es sich dem andern gleich weiss, ebenso aber dieses, indem es die Thatsache der Emancipation anerkennt, und den bisher Gehorchenden sich gleich weiss, zum Gemeinbewusstseyn erhoben.

Die Zucht bildet den, der unter ihr steht; so wird die Furcht der Weisheit Anfang. Der unbedingte Gehorsam ist daher im Intellectuellen wie Sittlichen das einzige Fundament der Bildung. Kaum hat Jemand die Bedeutung des Gehorsams und der Lehrjahre so erkannt, wie *Göthe*. Umgekehrt sagte *Schleiermacher:* Niemand hat mich so erzogen, wie meine Kinder.

C. Gemeinbewusstseyn.

§ 90.

Das Selbstbewusstseyn ist Gemeinbewusstseyn, wo es sich zu Anderen verhält als zu Seines Gleichen [1]), und deswegen sich als den Träger des Bewusstseyns eines grössern Ganzen (Corporation und dergl.) weiss [2]). Als solches hat es das Bewusstseyn seiner Ehre, d. h. frei gegebner Anerkennung, die der Herr eben so wenig hat dem Knecht, als dieser jenem gegenüber. Es hat sich emancipirt, indem es, zur Gemeinsamkeit erweitert, aus einem Ich ein Wir geworden ist [3]).

1) Das Sclavenverhältniss der Kinderfreundschaft macht der Aemulation der Knaben und Jünglinge Platz. — 2) Der Lehrbursche wird freigesprochen, indem er aus einem blossen Einzelwesen zu einem Gesellen *(socius)* wird. Itzt beginnt erst für ihn die Ehrsamkeit. — 3) Diesen Uebergang, so wie den aus der Kinderstube in

die Gesellschaft, bezeichnet die Convention mit Recht damit, dass an die Stelle des Du und Er, das Sie und Ihr, die Mehrzahl tritt. Nur wer sich als ein Wir wissen darf und soll, erhält diesen Ehrentitel. Im Alterthum, wo die freien Corporationen fehlen, kommt dieser Gebrauch nicht vor. Der Monarch allein wird im spätern Alterthum als ein Wir angesehn. Auch die gegenseitige Titulatur Herr weist darauf hin, dass das Verhältniss des einseitigen Gehorsams aufgehört hat.

§ 91.

In der That aber ist mit dem Ich, indem es über den Kampf der Anerkennung hinausgegangen ist, noch eine andre Veränderung vorgegangen, als dass es Gemeinbewusstseyn geworden. In dem Zustande der Zucht hat es Furcht gehabt und gehorcht, d. h. es hat darin, indem es auf sich verzichtet, seine Einzelheit und blosse Egoität abgestreift. Diese also bindet [1]) es nicht mehr. Zugleich aber ist es dazu übergegangen, die Bestimmungen des Bewusstseyns (§ 68—82.) und des Selbstbewusstseyns (§ 83—90.) zu vereinigen. Denn als Bewusstseyn war es nur anerkennend, indem es sich vom Gegenstande bestimmen liess. Als Selbstbewusstseyn dagegen setzte es das Gegenständliche als unwesentlich, und war darin bestimmend. Itzt, anerkannt im Anerkanntwerden, ist es Beides und darum höher als Beide. In dieser Erhabenheit über Beiden hat es den Charakter nicht mehr, der Beiden zukam. Dieser war: dass dem (blossen) Ich ein (blosses) Nicht-Ich gegenüberstand. Die beiden allein möglichen Verhältnisse zwischen dem *Ego* und *Non-Ego* gaben das Bewusstseyn und Selbstbewusstseyn [2]); da beide sich aufgehoben haben, so ist von diesem Verhältniss nicht mehr die Rede, sondern das Ich, das eben deswegen kein blosses Ich mehr ist, steht in einem positiven Verhältniss zu dem Gegenständlichen, indem es in diesem nicht sein Nicht-Ich, sondern sich selbst, sein Alter-Ego, hat und weiss. Es weiss sich aber in demselben nur, wie es seine Einzelheit abgestreift hat, es weiss also in ihm sein allgemeines Wesen,

seine Substanz Ist nun die allgemeine Substanz aller Subjecte die Vernünftigkeit, so kann die Einheit des Bewusstseyns und Selbstbewusstseyns oder das allgemeine Selbstbewusstseyn auch vernünftiges Selbstbewusstseyn oder Vernunftbewusstseyn genannt werden [3].

1) Von der Gewalt, die alle Menschen bindet, befreit der Mensch sich, der sich überwindet, sagt *Göthe*. — 2) Dort war das Nicht-Ich, hier das Ich das Wesentliche, und sein Gegentheil blosse Erscheinung. — 3) So tritt es uns entgegen in dem artigen Kinde, dem sittlichen Menschen, die in der Art, der Sitte die Egoität aufgehn lassen. Dass die Bezeichnungen für Sitte und Gewohnheit in allen Sprachen verwandt sind, hat seinen Grund darin, dass im allgemeinen Selbstbewusstseyn eben so sich die Gewohnheit wiederholt, wie im Bewusstseyn die Empfindung u. s. w.

III. Allgemeines Selbstbewustseyn.

§ 92.

Das allgemeine Selbstbewusstseyn unterscheidet sich von dem Gemeinbewusstseyn, wie substanzielle Allgemeinheit von Reflexions-Allgemeinheit (s. m. Grundr. d. Log. u. Metaphys. § 145. 146.), d. h. dadurch, dass das Bewusstseyn über die blosse Egoität hinausgegangen, und sich mit der allgemeinen Substanz, der Vernünftigkeit, identificirt hat. Das allgemeine Selbstbewusstseyn ist daher die Wahrheit aller bisherigen Stufen des Ichs; ihm entgegengestellt, erscheinen sie als unwahre [1]), deren eigentliches Ziel jenes ist [2]). Zum vernünftigen geworden, ist das Selbstbewusstseyn nicht nur emancipirt (§ 90.), sondern sich zu Anderm verhaltend, verhält es sich als zu sich selbst und ist wirklich frei [3]), indem es in Allem (was es denkt, thut u. s. w.) bei sich ist. Wie das Bewusstseyn dem Empfinden, das Selbstbewusstseyn dem Verleiblichen entsprach, so ist hier das Ich dazu gekommen der Selbstaufgabe gewohnt

zu seyn, oder der blossen Egoität abzusterben. (Vgl. § 62.) Damit aber ist es dazu gekommen, nicht nur die Einheit vom Bewusstseyn und Selbstbewusstseyn zu seyn, sondern es ist über die Bestimmungen des Individuums (1r Theil) und des blossen Ichs (2r Theil) hinausgegangen. Weder als Individuum, noch als blosses Ich war der Geist frei; dort nicht, weil er mit der Natürlichkeit behaftet war, hier nicht, weil er von ihr abgewandt und ihr gegenüberstehend an ihr seine Schranke (Nicht-Ich) hatte. Itzt dagegen ist er dazu gekommen frei zu seyn, und er wird seine Freiheit darin bethätigen, dass er sich mit der Natur befreundet (welches die Synthesis enthält des zu ihr Gehörens und des ihr Gegenüberstehens)[4]. Der Geist als in der Natur sich selber findend und setzend, ist wirklich frei, darum aber auch erst wirklicher Geist[5]. Die Anthropologie betrachtet den Geist, wie er nur erscheint, die Phänomenologie des Bewusstseyns, wie er sich als Wesen von seiner Erscheinung unterscheidet (s. § 68. Anm.). Es handelt sich darum, ihn in seiner Wirklichkeit zu betrachten[6]) (vgl. m. Grundr. d. Log. u. Metaphys. § 124.). Der wirkliche Geist, oder der seinem Begriffe adäquate Geist ist der Gegenstand der Pneumatologie, welche also den Geist als Geist zu betrachten hat.

1) Die Eigenthümlichkeit des Ich wird, wo sie den allgemeinen, z. B. sittlichen, Bestimmungen entgegengestellt wird, zum Egoismus und Idiotismus. Selbst das Gemeinbewusstseyn erscheint in diesem Gegensatz als unsittlicher (Kasten-) Geist. Wenn man im Namen der Vernunft spricht — der Autor z. B. — braucht man auch das Wort Wir, aber in einem andern und höhern Sinne, als etwa ein Glied einer Corporation es braucht. Darum hat es zu seinem Synonymon das Wort Man was, gerade wie *on*, so viel sagt als: der Mensch, während jenes andere Wir nur hiess: die Meister oder die Innungsglieder. — 2) Das allgemeine Selbstbewusstseyn erscheint als Liebe, zu der der Gehorsam den Uebergang bildet, als Sittlichkeit, zu welcher die Zucht führt. Dass er Gesell oder Meister werde, ist nicht das letzte Ziel des Lehrjungen, sondern dass er gesittet werde. — 3) „Denn wo die Lieb'

erwacht, da stirbt das Ich, der dunkele Despot." — 4) Liebe zum Gegenstande ist freies Verhalten zu demselben. — 5) Der Geist ist Geist, indem in ihm die blosse Individualität und Subjectivität aufgehoben ist. Der Geist ist: Selbstbewusstseyn als vernünftiges, Vernunft als selbstbewusste. Indem in dem Urtheil „der Geist ist Geist" das Prädicat dem Subject gleich geworden ist, was in den Urtheilen: der Geist ist Individuum, der Geist ist Ich, nicht der Fall war, stehn wir beim letzten Theil der Psychologie. — 6) Will man andere logische Kategorien anwenden, so kann man sagen, dass in den drei Theilen der Psychologie der Geist betrachtet wird, wie er (nur) Objectivität hat, wie er den Gegensatz von Subjectivät und Objectivität darbietet, endlich in seiner idealen Existenz oder Wahrheit, oder auch in seinem Seyn, Wesen und Begriff.

Dritter Theil.

Der Geist als Geist.

(Pneumatologie.)

Daub, Vorlesungen über die philos. Anthropologie, herausgegeben von Marheineke und Dittenberger. Berlin 1838.

§ 93.

Die Bestimmung des Geistes ist, in Allem bei sich zu seyn, daher in Allem nur sich zu finden, eben so aber auch sich in Allem. Das Erstere steht der unfreien Abhängigkeit, das Zweite dem Idiotismus entgegen. Nach jener Bestimmung soll der Geist Nichts als blosse Natur oder als Vorgefundenes (Objectives) gelten lassen, nach dieser sich bei keinem bloss Subjectiven beruhigen. Dies ist, als

seine Bestimmung, sein Ziel. Die verschiednen Weisen, in denen er diesem Ziele näher kommt, bilden die verschiednen sogenannten Vermögen des Geistes, deren jedes zwar seinen eignen relativen Werth oder Nutzen hat, deren eigentliche Bedeutung aber oder absoluter Werth darin besteht, Uebergangsstufen zu der höchsten Weise des Geistes, als zu ihrem letzten Endzweck, zu seyn. Je mehr sich der Geist diesem Ziele annähert, um so höher steht die Form der Freiheit, die er erreicht hat.

§ 94.

Der Geist ist als wissende und gewusste Vernünftigkeit die Wahrheit. Zunächst aber noch an sich, nur innerlich. Deswegen erscheint ihm die Wahrheit noch als ein bloss Aeusserliches, worauf er sich bezieht. Dieses ist aber nicht mehr ein blosses Object, sondern solches, worin er sich finden wird. Er ahndet daher im Gegenständlichen sich, setzt sich darin voraus, und ist, indem er jene Ahndung erfüllt, diese Voraussetzung bestätigt findet, theoretischer Geist oder Intelligenz. Jene Ahndung ist als anfangende Liebe zum Gegenstande ein Hinausgegangenseyn über die egoistische Stellung, welche das Ich dem Nicht-Ich gegenüber hatte. Uebrigens entspricht in diesem Theil der Geist, d. h. er als Intelligenz, dem Empfinden im ersten, dem Bewusstseyn im zweiten Theil.

Hier zeigt es sich noch deutlicher, in wiefern die Pneumatologie den Geist als Einheit der Bestimmungen betrachtet, welche die Anthropologie und Phänomenologie isolirt hervorgehoben. Der Geist als theoretischer ist nicht passiv, oder unfrei, denn *ea res coacta est, quae ab alio determinatur; Spinoza*, Eth. I, def. 8. Auf der andern Seite ist die Thätigkeit des Sichfindens in der Welt, von der des Sich in sie setzens eben so verschieden wie das Empfinden vom Verleiblichen, oder das Bewusstseyn vom Selbstbewusstseyn.

I. Intelligenz.

A. Anschauung (vgl. § 96. Anm. 1.).

§ 95.

1) Als Geist hat der Geist es nur mit seinen eignen Bestimmungen zu thun [1]). Andrerseits sind sie anfänglich noch nicht als seine Bestimmungen gesetzt. Die erste Gestalt der Intelligenz wird daher die seyn, wo der Geist auf diejenigen seiner Bestimmtheiten, die noch nicht als solche gesetzt sind, d. h. auf seine unmittelbaren Bestimmtheiten bezogen ist [2]). Die Intelligenz als diese Beziehung steht auf der Stufe ihrer Unmittelbarkeit, ist Gefühl oder Herz. Als die erste Stufe der Intelligenz steht das Gefühl dem blossen Ich noch am Nächsten und ist die individuell-subjectivste oder besser persönlichste Gestalt der Intelligenz. Daher ist es, wenn es höhern Stufen der Intelligenz (der Vernunft z. B.) gegenüber geltend gemacht wird, die Quelle des Egoismus und Idiotismus. (Die bösen Gedanken so wie die dummen kommen aus dem Herzen.) Fühlen heisst nur: persönlich Interessirt- oder Dabeyseyn. Damit beginnt die Entwicklung sowohl des theoretischen als des praktischen Geistes. In diesem Stadium hat jener Meinungen, dieser Wünsche zu seinem Inhalt, d. h. Solches was lediglich persönliche Geltung hat, weil es unmittelbar Eins ist mit der Persönlichkeit [3]).

1) Weil das Gefühl Beziehung nur auf die eignen Bestimmtheiten ist, deswegen ist es nach *Schleiermacher* „kein gegenständliches Bewusstseyn". — 2) Gefühl ist Beziehung auf die eignen Bestimmtheiten, deswegen ist immer ein Verhältniss gesetzt, das harmonisch oder disharmonisch seyn kann und das Gefühl immer als Lust und Unlust erscheinen lässt (hierin auch ein Unterschied des Gefühls als einer Stufe der Intelligenz von der Empfindung, vgl. § 51. 52.). — 3) Endlich weil auf die unmittelbaren durch gar nichts von mir getrennten Bestimmtheiten bezogen, deswegen kann Alles

im Gefühl seyn, und muss Alles, um wirklich mein eigen zu seyn, gefühlt werden, im Herzen seyn. Wenn Hegel Meinen und Mein zusammenstellt, so hat er, wenn auch nicht etymologisch, so doch sachlich Recht.

§ 96.

2) Das Gefühl ist die unterste Gestalt der Intelligenz, weil in ihm der Widerspruch liegt, dass darin der Geist wahrhaft frei, und doch in Form der Unmittelbarkeit, also unfrei erscheint. Eigentlich aber latitirt in ihm bereits eine höhere Stufe: die Intelligenz bezieht sich auf ihre unmittelbaren Bestimmtheiten. Als Beziehung auf sie aber ist sie von ihnen unterschieden, geht über sie hinaus, so wie wiederum jene über sie hinausgehn. Sie hat also die Totalität ihrer Bestimmtheiten sich gegenüber, und diese sind als (ihr) äusserliche bestimmt. Da nun aber das, was sie so als Aeusserliches bestimmt, weil es die Totalität ihrer Bestimmtheiten ist, so und als das ist, was es ihr ist und als was sie es bestimmt, so hat damit die Totalität ihrer Bestimmtheiten die Form der Aeusserlichkeit erhalten. Die Formen der Aeusserlichkeit sind Zeit und Raum und die Intelligenz, wie sie sich auf die in Zeit und Raum hinausgeworfene Totalität ihrer Bestimmtheiten bezieht, ist Anschauung [1]). Den Inhalt der Anschauung bildet die Totalität unsrer Gefühle, die Form derselben ist Zeit und Raum [2]).

1) Die Anschauung als die hauptsächlichste Gestalt in dieser Gruppe ist von uns zur Bezeichnung der ganzen Gruppe genommen. Der Uebergang vom Gefühl zur Anschauung besteht darin, dass das Gefühlte vom Fühlenden abgetrennt und in Raum und Zeit projicirt wird. Man fühlt den Schmerz, man schaut das Verletzende an. Im Aussprechen entäussert man sich deswegen des Gefühls, wird es los und profanirt es. — Die Sprache bringt mit Recht die Anschauung mit dem kalten nur objectiven Sinne (§ 50.), das Gefühl mit dem Sinn zusammen, in welchem zugleich die intensivste Subjectivität sich zeigt (s. § 52.). — Den Unterschied zwischen sinnlichem Bewusst-

seyn und Anschauung bildet, dass dort der Gegenstand ein Hier und Itzt war, hier dagegen einen Raum und eine Zeit erfüllt, vom sinnlichen Bewusstseyn und der Wahrnehmung, dass hier eine Totalität angeschaut wird, bei welcher das Anschauende selber dabei (interessirt) ist. Dieses Interesse hat darin seinen Grund, dass die Anschauung objectivirte Gefühle enthält, und nicht bloss Empfindungen. Hierin liegt auch der Unterschied zwischen objectiver und anschaulicher Darstellung. Intellectuelle Anschauung. — 2) Das Resultat von *Kants* transcendentaler Aesthetik ist nur darin schief, dass Raum und Zeit, die als Formen der Aeusserlichkeit auch Formen der Anschauung sind, nur als subjective Formen dieser letztern genommen werden.

§ 97.

3) Indem die Intelligenz sich auf das Angeschaute bezieht, ist darin der doppelte Widerspruch gesetzt, dass sie, die frei, ausser sich, und dass das Angeschaute, welches ihre Bestimmtheit, nicht als solche gesetzt ist. Diesen Mangel hebt die Intelligenz auf, indem sie das Angeschaute sich einprägt und inne bekommt. Dieses fortwährende Sicheinprägen ist Aufmerksamkeit [1]). Durch dieses Sichmerken ist das Angeschaute zu dem geworden, was es eigentlich war, zu ihrem innern Besitzthum, und die Intelligenz bezieht sich auf das Angeschaute itzt so, dass sie in ihm erkennt, was sie bereits inne hat, es ihr wieder einfällt. Sie ist Erinnerung [2]) oder Erkennung.

1) Aus dem aufgestellten Begriff der Aufmerksamkeit ergibt sich, warum sie weder auf das gerichtet werden kann, was man ganz inne hat, noch auf das, was gar nicht eigne Bestimmtheit ist, d. h. wobei man nicht interessirt ist (§ 96. Anm.). Da in dem Angeschauten Form und Inhalt sich unterscheiden lassen (§ 96.), so kann die Aufmerksamkeit auch auf die blosse Form desselben gerichtet seyn, dann ist sie Langeweile und Schwindel. — 2) Erinnerung nehme ich dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäss nur für, durch Anschauung

vermittelte, Wiedererinnerung. Sich besinnen ist mehr als sich erinnern, s. § 101. Die Erinnerung bildet in diesem Gebiet das Analogon zur Gewohnheit, s. § 60 und 61. Wo die erinnernde Anschauung fehlt, ist die Erinnerung bloss Potenz, man würde sich seiner erinnern wenn man es sähe, dagegen erinnert man sich des Angeschauten nicht oder hat es vergessen, wenn man es auch beim Wiedersehn nicht erkennt, s. §. 101. 107.

§ 98.

Indem aber die Intelligenz das bisher Angeschaute inne hat, hat dieses die Form der Aeusserlichkeit verloren; es ist also verändert worden und die Intelligenz hat nicht sowohl den Gegenstand inne, als vielmehr den innerlich gemachten und also veränderten Gegenstand, d. h. sein Bild. Weiter besitzt die Intelligenz ihren Inhalt nur durch die Besitznahme des Merkens, also durch eigne Thätigkeit, und er ist als inne gehabter ihr Werk, oder er ist ihr präsent nur, indem sie ihn sich präsent macht. Eigentlich also liegt in der Erinnerung eine Gestalt der Intelligenz verborgen, welche ihren Gegenstand bildet (oder formt) und Solches, welches ursprünglich (d. h. dessen Original) gegeben ist, sich präsent macht, d. h. welche re-präsentirt. Die Intelligenz so gedacht, ist bildende Thätigkeit (*imaginatio*) oder Vorstellung (*repraesentatio*).

B. Vorstellung.

(Die Intelligenz als Bildungskraft.)

§ 99.

Indem die Intelligenz ihren Gegenstand bildet, ist sie nicht mehr, wie die Erinnerung an die Anschauung gebunden, sondern fängt an, sich von ihr zu befrein. War ferner die Intelligenz als Gefühl nur mit sich, als Anschauung nur mit Gegenständlichem beschäftigt, so ist in der Vorstellung Beides vereinigt. Die Intelligenz ist darin nicht

ausser sich, und ihr Inhalt ist kein bloss subjectiver [1]. Weil die Intelligenz hier durch ihre eigne Thätigkeit einen Inhalt besitzt, welcher kein äusserlicher mehr ist, so ist die Vorstellung bereits ein Denken [2]. Doch aber unterscheidet sie sich darin vom Denken als solchem (s. § 111 ff.), dass ihr Inhalt den Character des Gegebnen hat, worin ihre Endlichkeit besteht [3]. Die Vorstellung oder das endliche Denken bildet daher die Mitte zwischen dem eigentlichen Denken — welches nicht nur ein Bilden, sondern ein Schaffen ist —, worauf sie hinweist, und der Anschauung, die sie zu ihrer Voraussetzung hat [4].

1) Im Anschaun des Kunstwerks verhält sich der Mensch zu dem absoluten Inhalt als zu Aeusserlichem, kann darüber ausser sich gerathen; in der religiösen Vorstellung besitzt er ihn, indem er in sich geht. Darum kann die Kunst nicht die absolute Befriedigung gewähren, wohl aber die Religion. — 2) Wenn im gemeinen Leben von Denken, Gedanken, die Rede ist, so sind immer nur Vorstellungen gemeint. Die Forderung, sich etwas zu denken, der Ausdruck dieses oder jenes sey erdacht u. s. w. gehört hierher. — 3) Die Vorstellung ist endliches Denken, weil sie an dem nicht von ihr selbst hervorgebrachten Gegenstande ihre Schranke, ihr Ende hat; siehe § 111. Anm. — 4) Der Satz *nihil est intellectu, quod non ante fuerit in sensu* gibt das Verhältniss von Anschauung und Vorstellung in sofern richtig an, als man sich nicht vorstellen kann, was man nicht sah, wovon man nicht hörte u. s. w., und also jene die Voraussetzung von dieser bildet. Indem aber die Intelligenz durch ihre Thätigkeit den Inhalt verändert, ist *Leibnitz's* Beschränkung jenes Satzes eben so richtig.

1. Die Vorstellung als nachbildend.

§ 100.

Das erste Product der bildenden Thätigkeit der Intelligenz ist eine innerliche Wiederholung des äusserlichen Gegenstandes. Diese sinnliche oder Einzel-Vorstellung kann

Schema des Gegenstandes genannt werden. Es gleicht als Bild dem Gegenstande als dem Original, obgleich aus der Anschauung Vieles wegbleibt — nicht wie in der Abstraction (s § 102.) mit Bewusstseyn weggelassen wird — und das Schema daher einen unbestimmtern Character hat als die Anschauung, von der nur das Auffallendste [1]) in jenem repräsentirt ist. Der denkende (d. h. vorstellende) Mensch bringt daher zu jeder Anschauung sein Schema hinzu und sein Hauptgeschäft ist, mit dieser seiner Ansicht den Gegenstand zu vergleichen und dadurch jene zu rectificiren oder zu bewähren [2]). Wie man jene Schemata schon Begriffe zu nennen pflegt, so dieses Vergleichen Urtheilen [3]). Beides ist nicht passend, denn das Schema ist sinnlich Unbestimmtes, der Begriff unsinnlich Bestimmtes, jenes höchstens der Keim zu diesem; anerkannt aber muss werden, dass die Intelligenz, indem sie den Gegenstand mit ihrem Schema vergleicht, sich freier gegen ihn verhält, als wo sie ihn anschaut oder wiedererkennt [4]). Das Resultat jenes Vergleichens ist, dass die Intelligenz des Rectificirens und Bewährens nicht mehr bedarf, und also die richtige Vorstellung auch ohne Anschauung hat. Die Intelligenz als diese unbedingte Macht über ihre Bilder oder Schemata ist Einbildungskraft.

1) Das Schema entsteht, indem Manches aus der Anschauung nicht mit gemerkt wurde, oder indem von mehrern ähnlichen Anschauungen sich das Gemeinschaftliche stärker einprägte. — 2) Dies ist bei dem Gebildeten, d. h. bei dem, der viele Schemata in sich trägt, weil er viel gesehn u. s. w. hat, das einzige Interesse, während Kinder, die keine Ansicht, vom Löwen z. B., haben, nicht müde werden, den Löwen immer von Neuem anzusehn. — 3) So sagt man, dass die Kinder, weil sie keinen Begriff von einem Dinge (einem Löwen z. B.) haben, auch ihn ohne Urtheil ansehn. — 4) Im Wiedererkennen ist die Intelligenz nur wie die mitklingende Saite, hier dagegen erscheint sie als selbstlautend.

2. Die Vorstellung als einbildend.

(Einbildungskraft.)

§ 101.

a) Die Einbildungskraft zeigt ihren unbeschränkten Besitz der Bilder und ihre Macht darüber zunächst darin, dass sie dieselben ohne Hülfe der Originale (Gegenstände) hervorzurufen vermag. So ist sie reproductive Einbildungskraft (Phantasie), welche sich die Bilder hervorruft, d. h. sich einbildet [1]). In diesem sich auf Etwas besinnen tritt eine grössere Selbstthätigkeit hervor als in dem sich Erinnern (§ 97.), obgleich seine Negation gewöhnlich mit demselben Worte Vergessen bezeichnet wird, der auch das Nicht-wiedererkennen bezeichnete. Weil das Sich-besinnen die bewährte Vorstellung zu seiner Voraussetzung hat, deswegen liegt die Zeit, wo das Subject gar keine oder wenig Vorstellungen hatte, ausserhalb seiner Herrschaft [2]). Als reproductive Phantasie ruft die Intelligenz sich das Bild einer bestimmten Räumlichkeit oder einer gewesenen Zeit hervor, Vorgänge, die der nachlässige Sprachgebrauch des gemeinen Lebens von höhern und niedrigern Erscheinungen nicht streng sondert [3]).

1) Wo dies unwillkürlich geschieht, gibt dies das Wiedereinfallen, das sich von dem früher (§ 97.) erwähnten darin unterscheidet, dass hier der Gegenstand nicht gegenwärtig zu seyn braucht; wo wider Willen, die Phantasmen oder trügerischen Einbildungen. — 2) Bei der Erinnerung ist dies nicht so der Fall. Kinder würden ihre früh verlornen Eltern wiedererkennen, zu einer Zeit, wo sie sie so vergessen haben, dass sie sich dieselben nicht wieder vorstellen können. In dem Gesagten liegt der Grund, warum die ersten Jahre des Lebens der reproductiven Einbildungskraft sich entziehn. — 3) Das Erste geschieht, wenn man von Localgedächtniss spricht, das Letztere, wenn man das Sich-besinnen Erinnerung nennt

§ 102.

b) Indem die Schemata, welche die Intelligenz besitzt und als reproductive Einbildungskraft hervorruft, Bilder von concreten Gegenständen sind, enthalten sie Theilschemata oder Theilvorstellungen, welche die Bilder von verschiednen Bestimmungen des Gegenstandes sind. Damit ist die Möglichkeit gesetzt, dass mit einer Anschauung sich die Vorstellung eines andern Gegenstandes verbindet. Die Intelligenz, indem ihr bei einem Gegenstande ein andrer einfällt, ist associirende Einbildungskraft. Die Association der Vorstellungen, welche darin besteht, dass vermöge eines gemeinschaftlichen Merkmals [1]) die Intelligenz beim Anschaun eines Gegenstandes die Vorstellung eines andern hervorruft, bildet einen Gegensatz mit dem Reproduciren, indem bei ihr vom Gegenstande fortgegangen wird, die Intelligenz sich also negativ gegen ihn verhält. Noch mehr aber zeigt sich dieses negative Verhalten darin, dass die Theilvorstellung das Bild nur einer der Bestimmungen des Concreten, nicht also eines Wirklichen, sondern eines durch Abstraction Gesetzten ist. Sie ist darum eine abstracte Vorstellung, nicht mehr ein individuelles Schema, sondern ein allgemeines *εἶδος* [2]). Das Uebergehn also von einer Vorstellung zur andern ist nur vermöge allgemeiner Vorstellungen möglich, das Associiren zugleich ein Abstrahiren [3]).

1) Hierin ist das Gesetz der Association der Vorstellungen angegeben, auf welche alle andern zurückgeführt werden können; es ergibt sich aus dem Begriff der Association selbst. — 2) Wenn gleich eine abstracte Vorstellung eher als ein blosses Schema mit dem Wort Begriff bezeichnet werden kann, so ist es doch passender, dieses Wort zu vermeiden, da der Ausdruck Allgemeinvorstellung gebräuchlich und der Natur des Gegenstandes adäquater ist. — 3) Das Associiren von Vorstellungen, das mit Recht von Psychologen, z. B. *Condillac*, als ein Hauptbildungsmittel angesehn worden, ist ein Privilegium des Menschen. Nur er kann vom Hundertsten zum Tausendsten übergehn, während Thiere nur sich an gegebne Combinationen von Empfindungen gewöhnen.

§ 103.

c) Der Widerspruch, welcher darin liegt, dass die Einbildungskraft eben so sehr positiv sich zum Gegenstand verhält, indem sie nur ihm nach-denkt, ihn so wie er ist, also nach-bildet (§ 101.), als auch negativ (§ 102.), indem sie bei ihm irgend ein Andres denkt und also ihn verlässt, dieser wird gelöst, wenn die Einbildungskraft in ihrem negativen Verhältniss gegen den Gegenstand dennoch, an ihn gebunden, bei ihm stehn bleibt. Dies findet dort Statt, wo die Intelligenz zu ihrer Vorstellung eines Gegenstandes bedarf, dieser aber nicht als er selber gilt, sondern nur die Bestimmung hat, ein Bild [1]) oder Symbol einer allgemeinen Vorstellung zu seyn. Indem der Gegenstand nur dazu da ist, als ein Beispiel einer Vorstellung sie zu bedeuten [2]), ist ihm gegenüber die Intelligenz freier, als wo sie bei ihm stehn bleibt oder wo sie ihn flieht, und die symbolisirende Einbildungskraft (Phantasie) steht darum höher, als die reproducirende und abstrahirende. Auch im Symbolisiren ist ein Einbilden enthalten, es wird aber eingebildet dem Gegenstande (die Bedeutung), und in diesem Hineinlegen ihres Sinnes zeigt sich die Intelligenz poetisch [3]), d. h. schöpferisch. Indem aber jetzt das Product der Intelligenz als das Primitive, das Gegenständliche als das Secundäre erscheint, ist die Vorstellung zum Gegentheil dessen geworden, was sie im Nachbilden gewesen war, und es ergibt sich als dritte Gestalt derselben:

1) Hier ist also gerade die Vorstellung als das Original, der Gegenstand als das Bild genommen. — 2) Der Gegenstand spielt nur als das Unwesentliche beiher. Er gilt nicht, sondern er bedeutet nur. Darin aber hat er gerade Bedeutung. Der tiefe Doppelsinn im Wort „bedeuten" zeigt an, dass die eigentliche Bestimmung der Gegenstände ist, Höheres als sie nur zu bedeuten. — 3) Daher zeigt sich auch die Kindheit der Poesie im Apolog, in der Fabel, deren Hauptreiz verschwindet, wenn das was als Sinnbild dient nicht ein wirklich Angeschautes war.

3. Die Vorstellung als vorbildend.

§ 104.

Die Vorstellung bildet vor, indem das vollendet ist, was im Symbolisiren nur begonnen war. In diesem hat die Phantasie ihre Schöpferthätigkeit und damit auch ihre Freiheit nicht ganz realisirt. Denn da die Bestimmung, als deren blosses Beispiel der Gegenstand genommen wird (der Adler als Beispiel und Bild der Stärke), eine Bestimmung des Gegenstandes selbst ist, so ist das Symbolisiren an die Natur des Gegenstandes gebunden und durch sie bedingt. Andrerseits ist der Gegenstand ausser seiner Bedeutung noch vieles Andre (der Adler nicht nur Bild der Stärke, sondern auch Raubvogel u. s. w.), was nicht durch die Intelligenz gesetzt ist. Was daher die Einbildungskraft als symbolisirende seyn sollte, als das wird sie dort gesetzt seyn, wo weder die sonstige Beschaffenheit des Gegenstandes die Intelligenz bestimmt, noch auch er ausser dem, was er bedeutet, irgend eine Geltung hat. Ein Solches nun, dessen ganze Bestimmung ist, etwas Andres zu bedeuten, ist ein Zeichen, und die Wahrheit der symbolisirenden Einbildungskraft ist die Intelligenz, wie sie es mit den durch sie gesetzten Zeichen ihrer Vorstellungen zu thun hat. Man könnte sie die semiotische Intelligenz nennen.

§ 105.

a) Das erste, was hier zu betrachten, ist daher die Intelligenz, wie sie sich ihre Zeichen schafft. In dieser Thätigkeit wird sie im Mittelalter und noch von *Hegel* und *Daub* productives Gedächtniss genannt. Der Ausdruck Zeichen machende Vorstellung scheint passender. Da die äussere Existenz als Zeichen nur die Bestimmung hat, als ein Aufgehobnes zu seyn, so wird dasjenige sich am besten zum Zeichen von Vorstellungen qualificiren, dessen Seyn ein Vorübergehn ist. Ein räumlich Existirendes ist ein ruhig Daseyendes, als solches existirt es auch ausser-

halb seines Producirtwerdens, scheinbar wenigstens, durch sich; zum Zeichen des stets werdenden Gedankens, zum Zeichen ferner, welches unzweifelhaft als von der Intelligenz gesetzt erkannt wird, wird es weniger passen. Die Intelligenz macht deswegen zum Zeichen ihrer Vorstellung die Gebehrde, die nur ist, indem sie gemacht wird, vor allen andern den an das Gehör (als den Sinn für das Nicht-Seyende, Werdende § 50.) gerichteten Laut. Der Laut als Zeichen für etwas ist Name [1]), der Name einer allgemeinen Vorstellung aber ein Wort [2]). Das höchste Product der Zeichenmachenden Intelligenz sind die Wörter, welche in der Anthropologie nur als Empfindungslaute in Betracht kommen, hier dagegen in sofern, als durch sie die Vorstellungen eine äussere Existenz erhalten.

1) An und für sich ist der Name etwas Sinnloses, seine Bedeutung ist, dass ich ihn für die Sache nehme. Die Intelligenz ist in der Wahl frei, daher nach *Aristoteles* das Wort φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην. Die erste Veranlassung zur Wahl kann eine Aehnlichkeit des Klanges mit der Vorstellung seyn, diese aber ist wie alles nur Phonetische (§ 58.) in der Sprache das Unwesentlichere. Daher verschwindet bei grösserer Ausbildung des Intellectuellen das sogenannte Malerische in der Sprache. Käme die Intelligenz nur so weit, dass sie Wörter hervorbrächte, nicht aber sie combinirte (s. § 108.), so wären sie alle Wurzeln oder Stämme und nur dies. Dann aber würde, um die Worte zu fixiren, die Hieroglyphe das natürlichste Zeichen seyn; nicht einmal Silbenzeichen, geschweige denn Buchstaben wären dazu nöthig. Eine Pasigraphie, wie sie die Mathematik z. B. grossentheils hat, kann bloss dort versucht werden, wo es sich nicht um lebendige Gedanken-Entwicklung handelt. — 2) Die Wörter bezeichnen nur Allgemeines. Was *Locke* und der Empirismus überhaupt als den Mangel der Sprache ansehn, dass sie nur Allgemeines ausdrücke, darin besteht gerade ihre hohe Bedeutung. Eben deswegen ist schon der Name, viel mehr noch das Wort mehr als das einzelne Ding, weil in dem Worte das Ding als das aus dem Geiste geborne Allgemeine erscheint.

Thiere haben deswegen keine Sprache, obgleich manches dieselben Laute, welche für den Menschen Wörter sind, hervorbringen kann.

§ 106.

Die Intelligenz ist also, indem sie für ihre Vorstellungen Zeichen macht, dazu gekommen, wieder Objecte sich gegenüber zu haben, aber es sind Objecte, die von der Intelligenz selber gesetzt sind. Damit aber ist ein ähnlicher Widerspruch gesetzt, wie er bei der Anschauung Statt fand (§ 97.). Das Wort ist nämlich einmal „die Sache, wie sie im Reich der Vorstellung vorhanden ist und nur darin Gültigkeit hat“, und zugleich hat es Aeusserlichkeit, und die Intelligenz findet es als ein äusserlich Gegebnes vor. Eben so existirt die Vorstellung nur im Worte, und zugleich sind beide nur durch Willkühr, d. h. zufällig verbunden, so dass das Wort auch eine andre Vorstellung bezeichnen, die Vorstellung auch in einem andern Worte existiren könnte[1]. Diesen doppelten Widerspruch löst die Intelligenz dadurch, dass sie die Wörter sich einprägt und merkt (s. § 97.), worin sie eben sowohl die Zeichen in sich, als auch die Verbindung derselben mit den bezeichneten Vorstellungen fest macht und fest hält. Die Intelligenz lernt die Wörter[2] und nimmt darin die Zeichen in Besitz, die sie fortan behält. Sie ist Gedächtniss.

1) Nennt man, wie gewöhnlich, Alles, was einen Widerspruch enthält, unbegreiflich, so ist die Sprache etwas Unbegreifliches. Diese sogenannte Unbegreiflichkeit ihres Wesens wird dann, gleichfalls gewöhnlich, als eine ihres Ursprungs gefasst. Die einseitigen Ansichten, welche den Menschen die Sprache entweder nur empfangen lassen (von Gott etwa), oder andrerseits sagen, er habe sie willkührlich gemacht, fehlen darin, dass sie den Widerspruch leugnen. Nicht, dass sie ihn löst, sondern dass sie ihn anerkennt, macht den Vorzug der Ansicht aus, welche die Sprache sich entwickeln, sich auf organische Weise machen, lässt. Sie bildet darin die Analogie zu der Ansicht, welche das Recht aus der

Gewohnheit ableitet. — 2) Dass der Mensch seine Sprache lernen muss, weil er sie (als Muttersprache) vorfindet, ist eine ganz analoge Weise den angegebnen Widerspruch zu lösen, wie es ist, wenn der Mensch sich an das Recht, d. h. seinen Willen, gewöhnen muss, weil er ihn (als Willen seiner Väter, seines Volkes) vorfindet.

§ 107.

b) Als Gedächtniss [1]) ist die Intelligenz darin von der reproductiven Phantasie unterschieden, dass sie die Macht nicht sowohl über die Bilder der Gegenstände, als vielmehr über die Zeichen der Vorstellungen, und also über bereits Gedachtes [2]) ist, und von der Intelligenz Hervorgebrachtes besitzt. Sie ruft deswegen nicht Vorstellungen zurück, sondern versirt nur um die äussern Zeichen derselben, um ihre Namen, d. h. Wörter. Der Ausdruck Wortgedächtniss enthält darum einen Pleonasmus, weil es kein andres Gedächtniss gibt (vgl. § 101. Anm.). Wer ihm das Sachgedächtniss entgegensetzt, vergisst, dass das Wort die Sache ist (§ 106.). Gedächtniss ist eine schwierige Bestimmung, weil hier das Widersprechende erscheint, dass die Intelligenz es nur mit dem Ihrigen zu thun hat, und doch zugleich sich zu ihm als zu Aeusserlichem verhält. Durch diesen Widerspruch, den die Sprache anerkennt, wenn sie die Worte auswendig und wissen (d. h. inne haben) verbindet, unterscheidet sich das Gedächtniss von der reproductiven Phantasie, die nicht auswendig weiss [3]). Als Gedächtniss verhält sich der Geist mechanisch, indem er, was an sich keinen Sinn und Zusammenhang hat, willkührliche Laute, so wie Sinn und Wort, künstlich oder gewaltsam, jene fest-, diese beiden zusammenhält. Eben deswegen ist Gedächtnissübung die absolute Zucht für die Intelligenz [4]). Auch für die Negation des Gedächtnisses braucht man das Wort vergessen [5]).

1) Was hier Gedächtniss genannt wird, bezeichnen nach dem Vorgange mittelaltriger Psychologen *Hegel* und *Daub* als reproductives Gedächtniss (s. § 105.). — 2) Weil die

Bestimmung des Kindes ist, nicht sowohl zu denken, als (Vor-) Gedachtes sich anzueignen, deswegen ist sein Gedächtniss (ähnlich gebildet wie Vermächtniss) stärker. — 3) Die mnemonischen Regeln suchen meistens die Intelligenz auf reproductive Phantasie zurückzuführen, und unterstützen daher das Gedächtniss als solches nicht. Localgedächtniss ist die Fähigkeit, sich das Bild eines Ortes u. s. w. hervorzurufen, also kein Gedächtniss. — 4) Die Gegner aller Zucht sind deshalb immer auch Gegner des Gedächtnissstoffes gewesen, der den Kindern beigebracht wird. Als wenn es für den kindlichen Geist eine andere gesunde Nahrung gäbe! — 5) Das Vergessen, welches das Negative des actuellen Gedächtnisses ist, ist von dem bereits betrachteten (§ 97. u. 101. Anm.) wesentlich verschieden. Man kann einen wiedererkennen, kann ihn sich wieder vorstellen, und kann ihn doch nicht nennen, weil man seinen Namen vergessen hat.

§ 108.

c) Die entgegengesetzten Bestimmungen, welche darin liegen, dass die Intelligenz die Zeichen spontan hervorbringt (§ 105.), dann aber sich receptiv gegen sie verhält und sie lernt (§ 106.), vereinigen sich in der dritten Function, welche sie hinsichtlich der Zeichen übt: im Combiniren derselben, welches eben sowohl Selbstthätigkeit, als Receptivität voraussetzt. Eine Combination von Worten ist ein Satz und die Intelligenz, wie sie Sätze bildet oder spricht [1]), ist Verstand [2]). Obgleich vom Gedächtniss verschieden, setzt er dasselbe voraus und steht in so nahem Zusammenhange mit ihm, dass es begreiflich ist, wenn mancher Act des Gedächtnisses als Verstehen bezeichnet wird [3]). Da der Verstand die Worte combinirt, so ist die Articulation der Sprache sein Werk, und das verständige oder logische Element tritt vorzugsweise in den Worten und Silben hervor, welche Verhältnisse bezeichnen [4]). Die philosophische Grammatik [5]) hat dieses Element hervorzuheben und wird von der Logik kaum zu trennen seyn [6]). Die

Producte des Verstandes sind: der Satz (das Urtheil), der zu einem Wort contrahirte Satz (der Verstandesbegriff), endlich die aus Zusammenreihung von Sätzen entstandene Periode (der Schluss). Ohne Sprechen gibt es keine Function des Verstandes [7]).

1) Sprechen ist von dem Act des Wörtererfindens eben so unterschieden, wie von dem Worte auswendig-Hersagen. — 2) Das Sprechen ist Verständigungsmittel, und correspondirt darum dem Verstande. *W. v. Humboldt* nennt Verstehen und Sprechen Wirkungen der nämlichen Kraft. — 3) Besonders die Lösung des zweiten § 106. angegebenen Widerspruchs, das Combiniren von Zeichen und Bedeutung wird Verstehen genannt; das eine Sprache Verstehn ist grossen Theils Act des Gedächtnisses. Ein Mensch übrigens ganz ohne Gedächtniss könnte auch nicht Verstand haben. — 4) Präpositionen sind die Worte, in welchen, wie in den Flexionssilben, sich das Logische am Meisten zeigt. Zur logischen Articulation gehört, dass weder das Unveränderliche, der Stamm, noch das Veränderliche, die Flexion, einseitig vorherrsche, wie in den Extremen des Chinesischen und Baskischen. Eben so sind es Einseitigkeiten, wenn eine Sprache, wie die Chinesische, gar keine Sätze enthält, oder wenn sie, wie manche Amerikanische, nicht im Stande ist, den Satz in seine Urbestandtheile zu zerlegen (*v. Humboldt's* Einverleibungsmethode). Zur räumlichen Bezeichnung einer articulirten Sprache sind mindestens Silbenzeichen, besonders aber Buchstaben nöthig. — 5) Sie würde aus dem Begriff der Sprache die ihr wesentlichen und daher in allen Sprachen vorkommenden Formen abzuleiten haben. *Harris*, *Monboddo*, *Herder*, *Bernhardi*, *Humboldt*, *K. F. Becker*. Im gleichzeitigen Gegensatz zu des Letzteren logischer und *Max Müller's* und *Schleicher's* naturalistischer Theorie hat *Steinthal* seine psychologische entwickelt. — 6) Logik und Grammatik sind auch gleichzeitig entstanden durch *Aristoteles*, der logische und grammatische Begriffe noch nicht sondert. *Steinthal's* Polemik gegen die Verbindung beider ist unbedingt siegreich nur dort, wo Kategorien, die nur der reife Geist anwendet in allen (also auch

der unreifen Völker) Sprachen gesucht werden und wieder, wo das, was von den indogermanischen Sprachen richtig ist, als Eigenthümlichkeit jeder Sprache behandelt wird. — 7) Das unverständige Kind ist *in-fans*. Der Versuch, ohne (innerliches) Sprechen zu denken, hat die Gefahr mit sich geführt, den Verstand zu verlieren. Jeder kann übrigens bemerken, dass, je bestimmter er denkt, um so mehr er in Worten denkt. Der Taubstumme in Fingerbewegungen.

§ 109.

Die Function des Verstandes ist als freies Combiniren ein Denken, aber sein Denken ist ein eigenthümliches. Er setzt seine Gedanken, und sie halten Stand, d. h. sie sind fixirt, fertig [1]), und das Denken des Verstandes führt nicht sowohl weiter [2]), als dass es den Fluss des Denkens hemmt und die Resultate fest macht und festhält. In dieser Eigenthümlichkeit, welche einerseits die Schranke des Verstandes ausmacht, besteht andrerseits sein Werth: ohne ihn gibt es kein bestimmtes Denken und verschwimmt Alles. — Mit dieser Bestimmtheit hängt dann weiter zusammen, dass das verständige Denken, wie das Vorstellen überhaupt, endliches Denken [3]), d. h. durch einen Gegenstand begrenzt ist, dem gegenüber es einen subjectiven Character hat [4]). Das Denken des Gegenständlichen, unter welchem Ausdruck alle Formen der Vorstellung und der Verstand *in specie* befasst sind, zeigt daher eben so eine Analogie mit dem Bewusstseyn, wie die verschiednen Stufen der Anschauung (§ 95—98.) mit anthropologischen Erscheinungen. Darum der Gegensatz zwischen beiden, der es erklärt, warum man den Kopf als Feind des Herzens anzusehn pflegt.

1) Das Fertige, Feste, ist das Widerspruchslose. Daher ist der Verstand der Feind des Widerspruchs, den er vermeidet, nicht löst. — 2) Auch im Schliessen bleibt man bei dem stehn, was in den Prämissen schon liegt, nicht nur als Keim, sondern wirklich. — 3) Auch die Phantasie ist Denken, was das Zusammenstellen von Dichten und

Denken richtig andeutet. — 4) Daher werden so oft die Gedanken dem Wirklichen entgegengesetzt.

§ 110.

Wie das Gedächtniss, so enthält auch der ihm so nahe stehende Verstand entgegengesetzte Bestimmungen. Jenes hatte den Gegenstand inne und doch blieb er ihm äusserlich. Dieser hat mit Selbstgedachtem aber Festem zu thun, welches als solches einen undurchdringlichen Stoff bildet, an dem er als an einem Object (Vorwurf) anstösst. Wie man dem Gedächtniss daher nachsagt, seine Kenntnisse seyen todt, so dem Verstande, dass sein Erkennen kalt[1]) sey. Dass der Verstand bei seinen Gedanken kalt, d. h. nicht dabei, nicht interessirt ist, ist ein andrer Ausdruck dafür, dass er, indem er denkt, sich mit Solchem beschäftigt, was seine Grenze[2]) ist. Dieser Widerspruch wird gelöst, indem die entgegengesetzten Bestimmungen nicht nur („formell") durch auch oder dennoch verbunden, sondern vielmehr eine vermittelst der andern gesetzt werden. Die Lösung wird darin liegen, dass die Intelligenz bei sich selbst ist, nur indem sie, und dadurch, dass sie mit Objectivem zu thun hat. Dies aber ist nur möglich, wenn sie in dem Objectiven sich selbst, oder wenn sie sich selbst als das Objective erfährt. Da ist sie nicht mehr endliches, sondern wirkliches, unendliches oder freies, Denken, d. h. Vernunft[3]). Gedächtniss und Verstand bahnen zu ihr den Uebergang, gerade wie die Zucht des Gehorsams den vom Ich zum Geiste vermittelt hatte[4]).

1) Wenn sonst nur, was ich nicht weiss, mich nicht heiss macht, so lässt mich hier kalt, was ich weiss. 2) Daher kann er sich mit $\sqrt{-1}$, dem Unverständigen, beschäftigen. 3) Das Wort wird hier genommen, wie dort, wo man sagt, der Mensch habe Vernunft (nicht: er sey Vernunft). Aehnlich sagt man, der Mensch sey und er habe Geist. — 4) Darum ist Gehorchen und Lernen gewissermassen dasselbe, reicht sich wenigstens in der Erziehung die Hand.

C. Denken.

§ 111.

Als Denken ist die Intelligenz wirklich frei, weil ihre Freiheit, nicht mehr nur formelle Freiheit, sondern sie bei Anderem seyend (also determinirt), nur bei sich (also nur durch sich determinirt) ist. (Die Attribute der Absolutheit und Unendlichkeit können daher dem Denken mit Recht gegeben werden, weil der Geist sich hier als absolute Negativität, als unendliche Rückkehr in sich zeigt.) Indem das Wesen der Dinge erkannt wird durch das Denken oder den Gedanken, dieser aber doch nur Gedanken geben kann, ist der Gedanke wirkliche (nicht mehr nur formelle, § 110.) Einheit von Subjectivem und Objectivem. Die weitere Entwicklung der Intelligenz besteht darin, ihn als solchen zu setzen, d. h. alles, was Object ist, auch als Gedanken zu wissen. Die Intelligenz, indem sie in dem Gegenständlichen den Gedanken, sich, nicht nur ahndet (§ 94.), sondern weiss, und ihn aus ihm herauszubringen sucht, ist theoretische (s. § 115.) Vernunft.

Der Mangel des Bewusstseyns über die Kategorie der Unendlichkeit lässt es als Anmaassung erscheinen, wenn man von Absolutheit, Unendlichkeit des Denkens spricht. Wo etwas bei Anderm seyend bei sich, oder durch Negation seiner Negation mit sich identisch ist, da ist auch Unendlichkeit; s. m. Grundriss der Logik und Metaphysik. § 47.

1. Theoretische Vernunft.

§ 112.

a) Die Vernunft verhält sich theoretisch oder betrachtend, indem sie zu den Objecten als zu Verwandtem hinzutritt, um sich selbst in denselben aufzufinden. Das heisst, sie sucht in denselben das wahrhaft Allgemeine auf, das Vernünftige, das Gesetz [1]). Die Vernunft,

als die Gesetze in den Objecten auffindend, erfährt. Erfahrung ist die erste Form der denkenden Betrachtung[2].

1) Nicht das Gemeinsame in allen oder den meisten Fällen, sondern das Vernünftige darin sieht der Empiriker als Gesetz an; mit Recht. — 2) Wenn man Erfahrung und Denken oder Erfahrung und Vernunft sich entgegensetzt, so ist dies unrichtig: Erfahrung ist mehr als blosses sinnliches Wahrnehmen, das sie zu ihrer Voraussetzung hat; sie ist selbst schon Denken.

§. 113.

b) Die Erfahrung lernt die Gesetze nur kennen, indem sie dieselben abstrahirt. In der That also nimmt sie die Veränderung mit den Objecten vor, dass sie in denselben nur Beispiele des Gesetzes sieht, und das Wesentliche (das Gesetz) von dem Zufälligen (Zu-fallenden, Beiherspielenden) scheidet. Geschieht, was die Erfahrung bewusstlos that, express, d. h. wird, damit das Object sich als blosses Beispiel zeige, das, was ihm als diesem einzelnen (Dinge, Fall oder dergl.) zukommt, negirt, so ist, was die Erfahrung an sich (in der That) war, gesetzt, und die Vernunft geht auf Erfahrungen aus, experimentirt. Im Experimentiren zeigt sich die Vernunft als das, was das Erfahren in Wahrheit war, es ist also die Wahrheit des Erfahrens.

Die Absicht des Experimentirens ist bloss, die Bedingungen des Gesetzes hervorzubringen. Das Alterthum hat das Experiment so gut wie nicht gekannt, theils weil sich der Mensch dazu als Herrn der Natur wissen muss, theils weil ein grösseres Bewusstseyn über das eigne Thun dazu nöthig ist. Das negative Moment, welches im Experimentiren enthalten ist, scheint *Bacon* geahndet zu haben, wenn er auf negative Instanzen so grosses Gewicht legt. Aber nur geahndet, denn Abwesenheit finden ist nicht sie bewirken. Entfernen des Individuellen ist das Wesentliche bei jedem Experiment.

§ 114.

c) Da aber die Intelligenz das, was dem einzelnen Fall als solchem angehört, von dem, was ihm angehört, sofern er Beispiel des Gesetzes ist, nur trennen kann, indem sie weiss, was ihm in einer und was in der andern Beziehung zukommt, weil sie sonst Gefahr liefe, gerade das zu entfernen, was das Allgemeine, und hervortreten zu lassen, was das Specifische des einzelnen Falles (worin das Verunglücken des Experiments besteht), so wird sie also wissen müssen, was sie doch durch das Experiment erst erfahren will. Ihr Wissen wird also eines seyn, das der Bestätigung durch die Erfahrung bedarf. Das heisst: Eigentlich geht die Intelligenz an das Experiment mit der Voraussetzung des zu bestätigenden Gesetzes, einer Hypothese, oder eines Complexes von Gesetzen, einer Theorie. So aber ist sie beobachtende Vernunft.

Hypothese und Theorie unterscheidet der Sprachgebrauch ziemlich richtig. Beobachten ist von Bemerken unterschieden, jenes ist nur möglich, wo man etwas vermuthet, erwartet. Ohne Theorie gibt es daher keine wahren Beobachtungen, daher auch die falschen Theorien so viel nützen.

§ 115.

Die Vernunft hat im Erfahren sowohl, als auch im Experimentiren und Beobachten ein Verfahren gezeigt, welches zwar mit Unrecht als ein passives Verhalten bezeichnet wird, da die Intelligenz als Denken wesentlich frei, also activ ist (§ 111.), doch aber eine Thätigkeit ganz eigner Art ist. Indem sie nämlich von dem Gegenstande anfängt und zum Gedanken übergeht, geht ihre Thätigkeit von Aussen nach Innen, vom Einzelnen zum Allgemeinen, und ihr Verfahren kann in beider Hinsicht als Induction bezeichnet werden. Die höchste Form dieses Verfahrens war, wo sie mit der Theorie zu den Objecten tritt, daher es im Ganzen (*a potiori fit denominatio*) als theoretisches bezeichnet wurde (s. § 111.)

Höher als bis zur Theorie kann es die theoretische oder beobachtende d. h. Gesetze findende Vernunft nicht bringen.

§ 116.

Näher betrachtet aber weist die Theorie über sich selbst und damit über das theoretische Verfahren hinaus. Es wird nämlich in der Theorie eigentlich ausgegangen von einem, erst zu bestätigenden, Gedanken, und das Resultat ist, dass dieser Gedanke (Hypothese, Theorie) erkannt wird als Objectivität habend. Der Weg ist also in der That einer von Innen nach Aussen. Ferner der Ausgangspunkt ist das (zunächst nur gedachte) Gesetz, d. h. das Allgemeine, und das Resultat, dass es im Einzelnen wieder gefunden wird; der Weg geht also eigentlich vom Allgemeinen zum Einzelnen; in beiden Beziehungen kann man das den Weg der Deduction oder noch besser der Construction und Production nennen. Ist das Allgemeine nun das *prius*, das Einzelne das *posterius*, so ist, während bis dahin *a posteriori* (*ad prius*) fortgegangen wurde, hier ein Weg *a priori* (*ad posterius*) gesetzt. Eigentlich also führt die Betrachtung der Theorie dazu, dass die Vernunft zu fassen ist, nicht als die Gesetze wahrnehmend, sondern vielmehr gebend, so nennen wir sie postulirende, hervorbringende oder praktische Vernunft.

2. Praktische Vernunft.

§ 117.

Die Vernunft ist praktisch, wenn sie nicht mehr, wie bis dahin, die blosse Objectivität und Einzelheit des Gegenstandes zu negiren und ihn in ein Gedachtes und Allgemeines zu verwandeln hat, sondern wenn das, wovon sie ausgeht, vielmehr das nur subjective (gedachte) Allgemeine (Gesetz) ist, dessen blosse Subjectivität sie aufzuheben hat. Ist nun aber Aufheben der blossen Subjectivität = Realisiren, so hat die praktische Vernunft es nicht mit

Solchem zu thun, was ist, sondern was realisirt werden soll, d. h. mit Aufgaben, Postulaten [1]). Wenn daher die theoretische Vernunft nach Gründen sucht, so hat dagegen die praktische Vernunft Zwecke zu bestimmen. Die praktische, Gesetze gebende (Zwecke bestimmende) Vernunft ist also die Wahrheit der, Gesetze (Gründe) suchenden, theoretischen [2]).

1) Das Realisiren der praktischen Vernunft ist etwas Andres, als das Sich-objectiviren des Willens, s. § 124. Die praktische Vernunft kennt deswegen keine Axiome oder Theoreme, sondern Postulate, Imperative nach *Kant*. — 2) Der praktischen Vernunft wird daher von *Kant* mit Recht der Primat vor der theoretischen eingeräumt, nur dass *Kant* beide neben einander bestehn lässt, und auch die praktische Vernunft nicht streng genug vom Willen scheidet.

§ 118.

Da es im Begriff der Vernunft liegt, eben sowohl theoretische zu seyn (§ 112--116.), als auch praktische (§ 117.), so kann es nahe liegen, die Einheit derselben dadurch zu retten, dass man jedem Verfahren sein besondres Gebiet vindicirt, und etwa die Physik als Product nur der theoretischen Betrachtung, die Ethik nur der praktischen Vernunft ansieht. Allein diese Trennung macht sich unmöglich, da eine Betrachtung der höhern Naturerscheinungen ohne alle Teleologie eben so ungenügend ist, wie eine Ethik, die nicht auf die Naturbestimmtheiten des Individuums Rücksicht nimmt, abstract und formell wird [1]). Daher gehn tiefer auf die Sache ein, die entweder (Dogmatismus) nur die theoretische Betrachtungsweise geltend machen und die Ethik als Physik behandeln, oder aber (praktischer Idealismus) der praktischen Vernunft Alles vindiciren und auch die Natur *a priori* construiren [2]).

1) Viele *Kantianer* bleiben bei jener Trennung der beiden Gebiete stehn, obgleich *Kant* selbst (wider Willen) zur teleologischen Betrachtungsweise der Natur getrieben wird. *Aristoteles*, der sie gleichfalls anwendet, weiss

andrerseits, dass eine Ethik, die die natürlichen individuellen Unterschiede vernachlässigt, abstract werden muss. *Schleiermacher* eben so. — 2) *Spinoza* und *Fichte* sind als Hauptrepräsentanten der zuletzt genannten Einseitigkeiten zu bezeichnen.

§ 119.

Nicht nur, dass sich gegen jede dieser Einseitigkeiten ein gewisses Gefühl sträubt, sondern im Begriff der Vernunft selbst liegt, dass nicht bei einer oder der andern darf stehn geblieben werden. Jede dieser Gestalten der Vernunft widerspricht sich in ihrem Ziele selbst. Das Geschäft der theoretischen Vernunft ist, Vorgefundnes in Gedachtes, Objectives in Subjectives zu verwandeln. Hätte sie Alles verwandelt, so bliebe Nichts mehr zu verwandeln, sie hätte also nur mit Subjectivem zu thun, wäre nicht mehr theoretische Vernunft. Am Ende also widerspricht die theoretische Vernunft ihrem eignen Begriff, ein Widerspruch, welcher der eigentliche Grund war, warum sie zur praktischen wurde (s. § 116.).

Hieraus ist erklärlich, warum Physiker, welche die nur theoretische Betrachtung festhalten wollen, bei allem Bestreben Alles auf ein letztes (etwa das Attractions-) Gesetz zurückzuführen, den Versuch, dieses selbst zu beweisen, perhorresciren. Ein letztes Unverwandeltes muss übrig bleiben, wenn die Vernunft theoretisch bleiben soll, d. h. wenn man das theoretische Verhalten nicht will bis an sein Ende kommen lassen.

§ 120.

Eben so aber zeigt sichs bei der praktischen Vernunft. Sie hat das Geschäft, ihre subjectiven Gedanken zu realisiren und sie besteht nur in dieser Bewegung. Hätte sie sich nun vollendet, d. h. Alles realisirt, so würde sie sich auf Alles beziehn, nicht mehr als auf ein Sollen, sondern als auf ein Seyn, d. h. theoretisch [1]). Am Ende also ist die praktische Vernunft selbst theoretisch, d. h. sie geht in

sie über. Am Ende also entsprechen beide Gestalten der Vernunft ihrem Begriffe nicht, eine weist als auf ihre Wahrheit auf die andre, d. h. beide auf ihre Einheit [2]). Diese concrete Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft ist die Vernunft absoluté genommen, oder die absolute [3]) Vernunft, das eigentlich freie Denken.

1) Aehnlich, wie oben die Physiker, lässt *Fichte* durch den endlosen Progress die Erreichung des Ziels der praktischen Vernunft perpetuirlich verhindert werden, weil ihm die Vernunft nur praktisch ist. — 2) Dieses gegenseitige auf einander Hinweisen erklärt der (eigentlich seltsame) Sprachgebrauch, dass man das praktische Verhalten ein Beobachten der Gesetze (s. § 115), und wieder das Finden derselben ein Herausbringen (Heraus = Hervor) derselben (s. § 116.) nennt. — 3) Absolut heisst absolvirt, d. h. frei.

3. Absolute Vernunft.

§ 121.

Als theoretische hatte es die Vernunft zu thun mit dem Seyn, als praktische mit dem Sollen, als Einheit von beiden wird sie es zu thun haben mit dem Seyn, welches zugleich Sollen, mit dem Zweck, der zugleich realisirt ist. Dies ist der (Vernunft-)Begriff (s. m. Grundr. d. Log. u. Met. § 140. ff.), oder noch genauer die Idee, die wahre Wirklichkeit, und die Vernunft ist absolut oder frei, indem ihr nur der Begriff als die wahre Sache gilt oder indem sie auf dem idealen Standpunkt steht. Das absolute oder freie Verhalten der Vernunft zeigt selbst wieder, je nachdem ein oder das andre in seinem Begriff liegende Moment vorwiegt, eine Stufenfolge. Am Meisten theoretischen Character zeigt der ästhetische Genuss, in dem das Ideale angeschaut und angetroffen wird, am Meisten praktischen das religiöse Verhalten, in dem der ideale Standpunkt erarbeitet und erobert wird. Beide umfasst und versteht, begreift sie also im doppelten Sinne des Worts,

die Vernunft, wo sie den höchsten Grad der Freiheit erlangt hat, ganz freies Denken, wirkliches Begreifen ist. Als solche hat sie dem Gegenstande weder nur nachzusehen, noch auch ihn zu schaffen, sondern sie muss ihn nachschaffen, reconstruiren, ein Thun, worin der Gegensatz des *a priori* und *a posteriori* keine Geltung mehr hat.

Der Begriff als das vernünftige Seyn, die Idee als der ewige reale Gedanke des Gegenstandes, hat allein wahres Seyn. Die Wirklichkeit steht deswegen dem Gedanken nicht gegenüber, sondern wahre Wirklichkeit hat Alles nur im Begriff, d. h. Gedanken.

§ 122.

In dem Denken als Begreifen lassen sich daher folgende Momente unterscheiden: Einmal ist der Gegenstand. Das Denken, sofern es den Gegenstand in seinem festen Seyn, seiner Gegenständlichkeit nimmt, enthält ein verständiges Moment in sich. Zweitens der Gegenstand, weil er nur seyn soll, ist zugleich auch nicht. Diese Seite des Nichtseyns, des Sich-widersprechens, hebt das Denken hervor, indem es reflectirendes (abstract dialektisches) ist; dieses eine Moment allein festzuhalten führt zum skeptischen Denken. Endlich, indem der Gegenstand Beides zugleich ist, hat ihn das Denken auch als Beides zu nehmen, worin das combinirende Moment desselben besteht. Die Einheit aller drei Momente macht das eigentliche speculative (§ 123.) Denken aus, obgleich in einzelnen Individuen sich die Speculation vorzugsweise als speculativer Verstand, speculativer Scharfsinn, speculativer Witz zeigen kann.

Vgl. zu diesem § m. Grundr. d. Log. u. Met. § 12—15.

§ 123.

Im Begreifen hat sich das Denken wirklich als das gesetzt, was es an sich war (§ 111.), indem, da hier der Gedanke den Begriff, d. h. den Gedanken, gefunden hat, es sich im Objecte findet. Im Begreifen ist die Intel-

ligenz genial und schöpferisch (poetisch) wie in der Kunst und Religion, sie ist wirklich absolut oder unendlich, weil sie eben so wenig schrankenlos als durch Andres beschränkt ist, sie ist Wissen, weil hier die subjective Gewissheit mit der objectiven Wahrheit Eins geworden, sie ist speculativ, weil der Begriff (das Begreifen) sich (den Begriff) in den Objecten *tamquam in speculo* wiedererkennt und sich als alle Wirklichkeit weiss. Im Begreifen hat sich die Intelligenz wirklich mit der Objectivität befreundet (§ 92.), die Liebe zu derselben bethätigt (s. § 94.).

§ 124.

Diese Stufe des Geistes aber bildet zugleich den Uebergang zu einer neuen Gruppe von Entwicklungsstufen. Die Ahndung, mit welcher der Geist (§ 94.) zur Objectivität trat, ist itzt erfüllt, die Entwicklung des Geistes als Intelligenz also auch geschlossen. Itzt hat er die Objectivität ganz überwunden, weil aufgehoben, also ist itzt die Objectivität seine eigne Bestimmtheit geworden. Hierin liegt Zweierlei: Einmal, dass der Geist, wie er die Objectivität als seine eigne Bestimmtheit weiss, es als einen Widerspruch wissen muss, nicht auch objectiv zu existiren, also genöthigt ist, sich in die Objectivität einzuführen. Zweitens, dass die Objectivität als seine ihm keinen Widerstand mehr leisten kann, sondern ihn in sich hineinlassen muss. In beiden Beziehungen ist daher der Geist die Fähigkeit geworden, sich (die Vernunft, das Denken) selbstthätig in eine Objectivität zu verwandeln. In dieser Spontanëität ist er praktischer Geist oder Wille, welcher in der Pneumatologie das Correlat bildet zum Verleiblichen in der Anthropologie und zum Selbstbewusstseyn im zweiten Theil der Psychologie.

Der Unterschied zwischen der praktischen Vernunft und dem Willen (§ 117.) besteht darin, dass jene als höchste Stufe der Intelligenz auch in ihrem Construiren nur darauf ausgeht, die daseyende Wahrheit herauszubringen (*efficere* als beweisen), dieser dagegen

erst Daseyn gibt. Auch die praktische Vernunft ist deswegen noch eine Form des theoretischen Geistes; Postuliren und Construiren ist noch kein Wollen.

II. Wille.

B. de Spinoza Ethica ordine geometrico demonstrata. Lib. III. IV. V.

§ 125.

Der Wille, der eigentliche Gegenstand der praktischen Philosophie oder Ethik, erfordert auch eine psychologische Betrachtung, die sich von der ethischen darin unterscheidet, dass sie das Verhältniss, in welchem der Inhalt der Willensproduction zu der Idee der sittlichen (Gemeinschafts-)Freiheit steht, also den Werth derselben, gar nicht betrachtet. Damit hängt zusammen, dass sie nicht sowohl zeigt, wie die Freiheit des Willens sich immer mehr realisiren soll, als vielmehr wie er sich zur Freiheit erheben muss. Sie hat darum einen physiologischen Character, und *Aristoteles* und *Spinoza* stehen hinsichtlich der psychologischen Behandlung des Willens unübertroffen da.

§ 126.

Dass der Uebergang vom begreifenden Denken zum Willen gemacht wurde, will so wenig wie jeder andre dialektische Uebergang sagen, dass zeitlich genommen, der Wille erst dann hervortrete, wenn sich das Subject bis zum speculativen Denken erhoben habe, vielmehr ist damit die parallele Entwicklung der Intelligenz und des Willens gar nicht geleugnet, um so weniger, als sich später erweisen wird, dass der Wille eben so auf die Intelligenz als auf seine Wahrheit hinweist, wie umgekehrt. Wohl aber folgt aus diesem Uebergange, dass das normale Verhältniss zwischen Intelligenz und Willen dies ist, dass mit grösserer Ausbildung jener auch dieser mehr entwickelt wird.

Den pathologischen Instanzen, die dagegen angeführt werden, soll die Richtigkeit nicht abgesprochen werden, wohl aber ihre Wahrheit. *Spinoza's* Behauptung: *voluntas et intellectus unum et idem sunt*, wird durch sie nicht widerlegt.

§ 127.

Der (§ 124. angegebene) Begriff des Willens gibt den Weg an, den seine Entwicklung nehmen muss. Wie die Intelligenz werden musste, was sie war (s. § 123. u. 124.), so besteht die Entwicklung des Willens darin, dass er zur Verwirklichung der Vernunft, d. h. zum vernünftigen, freien, Willen wird [1]). Ehe er dies geworden, erscheint er als unfreier, ein Widerspruch, der dem analog ist, welcher den Geist über die Natürlichkeit hinaustrieb (s. § 11. 12. 63.). Als solchen unfreien haben wir den Willen zuerst zu betrachten, was uns den Begriff des determinirten Willens gibt [2]).

1) Die Entwicklung des Willens besteht darin, dass sich die blosse Spontaneïtät zur Freiheit erfüllt. Beide Bestimmungen sind wesentlich verschieden, wie Voraussetzung und Voraussetzendes, d. h. Niederes und Höheres. Ohne Spontaneïtät ist darum keine Freiheit, wohl aber umgekehrt. — 2) Der Determinismus (s. § 155. Anm.) ist nie so weit getrieben worden, dass er alle Spontaneïtät geläugnet hätte. Er ist nur mit der Lehre von der Freiheit unverträglich.

A. Determinirter Wille.

§ 128.

Da das Ziel des Willens ist, vernünftiger Wille zu seyn, so wird er anfänglich, d. h. am weitesten von seinem Ziele entfernt, nicht durch die Vernunft als seine allgemeine Substanz, sondern durch ganz particulare Bestimmtheiten determinirt seyn. Er erscheint daher als der

unmittelbare Wille des einzelnen Subjectes, weil er sich noch nicht zu dem, was seine Bestimmung ist, gebildet hat. Die Willensdeterminationen haben den Character der Unmittelbarkeit.

1. Die unmittelbare Willensdetermination

(Der Trieb.)

§ 129.

a) Was vom Willen überhaupt gilt, muss auch von ihm in seiner Unmittelbarkeit gelten. Der Geist war Wille, indem er, sich auf sich beziehend, die Wirklichkeit als seine eigne Bestimmtheit fand, in die er sich deshalb hinausführen musste. Als unmittelbarer wird er sich also beziehen auf seine unmittelbaren Bestimmtheiten, also Gefühl seyn (s. § 59.); diese Bestimmtheiten aber haben, weil er Wille ist, eine Beziehung auf die Wirklichkeit, sind zu realisirende, seyn sollende, praktische. Der Wille ist also Gefühl eines Sollens, praktisches Gefühl.

Indem auch bei dem praktischen Verhalten des Geistes sich das Gefühl als die unmittelbarste Stufe desselben zeigt, wird es erklärlich, wie Manche dazu kamen, das Gefühl als ein Mittleres zwischen theoretischem und praktischem Verhalten zu setzen. Wenn sie es dann zu einem von beiden verschiednen Vermögen hypostasirten, so geschah ihm, was jene beiden sich gleichfalls mussten gefallen lassen.

§ 130.

Wie das Gefühl überhaupt, als eine Beziehung zu den Bestimmtheiten, ein Verhältniss involvirt (§ 95. Anm.), das harmonisch oder disharmonisch seyn kann, so wird auch das praktische Gefühl die Form der Lust oder Unlust haben. Allein praktisch, d. h. den Willen determinirend, wird nur diejenige Form seyn, wo der Wille durch seine Bestimmtheit seine Realität seinem Begriffe nicht entsprechend fühlt,

wo also eine Dissonanz ist, die eine Auflösung fordert, d. h. das Gefühl der praktischen Unlust oder des Mangels [1]). Das diesem entgegenstehende Gefühl der Befriedigung treibt den Willen nicht aus sich heraus, sondern lässt ihn in seiner Befriedung und hat darin einen mehr theoretischen Charakter. Das Gefühl des Mangels bildet deswegen als die eigentliche Form des praktischen Gefühls zu dem Folgenden den Uebergang [2]).

1) Man kann um Verwechslungen zu vermeiden Lustgefühl als den Gattungsbegriff, Gefühl des Angenehmen und Gefühl der Befriedigung als die (theoretische und praktische) Arten nehmen. — 2) Wenn man gesagt hat, dass das praktische Gefühl den Trieb voraussetze, so vergass man den wichtigen Unterschied zwischen dem Gefühl des Mangels, das dem Triebe vorausgeht, und dem Gefühl der Befriedigung, dem nicht nur dieser, sondern auch jenes vorausgegangen seyn muss.

§ 131.

b) Im Gefühl des Mangels bezieht sich also der Geist auf die Dissonanz zwischen seiner unmittelbaren praktischen Bestimmtheit und seiner Realität. Damit, dass er sich auf sie bezieht, unterscheidet er sich von ihr [1]), und es steht ihm also jene Dissonanz, die bis dahin nur in ihn selbst fiel und so Mangel war, als etwas Objectives gegenüber und ist als dieses Reiz [2]). Eigentlich also ist im praktischen Gefühl schon enthalten, was seine Wahrheit ist: Gereiztseyn, Bezogenseyn auf einen Reiz. *J. G. Fichte* nennt es Sehnen.

1) Analogie mit dem Uebergange vom theoretischen Gefühl zum Anschauen, § 96. — 2) Der Reiz ist nur objectiver Mangel, daher reizt nicht die Beschaffenheit des Objects, sondern das Bedürfniss; es reizt, worin man seine Schranke ahndet. Ist das Gefühl des Mangels eigentlich Gereiztseyn, so erhellt, dass eigentlich der Reiz zur Thätigkeit bringt.

§ 132.

c) Indem das Gefühl des Mangels nur dadurch die Bethätigung des Willens vermittelte, dass die empfundene Dissonanz (§ 130.) eine Auflösung forderte, so besteht die Bethätigung des Willens eigentlich nur darin, dass der Mangel aufgehoben und durch das Aufheben desselben der Wille mit sich identisch gesetzt, befriedigt wird. Ist nun aber der Reiz nur der objectivirte Mangel, so wird der Wille auf den Reiz nur so gerichtet seyn, dass er zum Negiren desselben als seiner Schranke gereizt wird, und dazu, durch die Negation seiner Schranke sich ein gesteigertes Daseyn zu geben. Der Wille, als das Bestreben, sich durch Negation des Reizes zu affirmiren, ist Trieb.

Der Trieb ist von der Vernichtungstendenz oder dem was mit *Hegel* Begierde genannt wurde (§ 84.) dadurch unterschieden, dass sie das Gegenständliche als solches, er nur sein Gegenständliches zu negiren sucht, und also zu demselben ein spezifisches Verhältniss als zu seiner Schranke voraussetzt. Daher hat der Trieb eine ganz bestimmte Richtung, der Wille wird zu einem ganz bestimmten (Reizenden) getrieben. Als unmittelbare Willensdetermination bedarf der Trieb noch keiner Vorstellungen, ist blind. Dennoch täuscht er nicht, weil seine Richtung so bestimmt ist.

§ 133.

Der Trieb ist nach seinem Begriffe wesentlich nur gegen seine Schranke gerichteter Selbsterhaltungstrieb [1]). Dieser, wie er darauf gerichtet ist, das Individuum als solches zu erhalten, zeigt sich als Nahrungstrieb; wie er auf die Erhaltung des Geschlechts geht, als Geschlechtstrieb; endlich wie er darauf geht, dass das Subject, sofern es vorstellendes, denkendes ist, sich erhalte, als Vorstellungstrieb, Neugierde, kurz als theoretischer Trieb [2]).

1) *Spinoza,* welcher den Willen nur als Trieb (*appetitus*) nimmt (*Mentis decreta nihil sunt praeter ipsos appetitus.*

Eth. Prop. II. Schol.), definirt diesen ganz richtig als *conatus quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur.* 2) Der theoretische Trieb (nach *Daub* Wissenstrieb) ist eben so wie der Nahrungstrieb, angeboren, und fehlt bei Keinem, auch er geht auf Negation eines Reizes als solchen, d. h. des Unbekannten an dem Halbbekannten.

§ 134.

In der That aber ist in der letzten Form des Selbsterhaltungstriebes der Wille über das unmittelbare Determinirtseyn hinausgegangen. Im Begriffe des Triebes liegt es nämlich, weil er auf das Negiren des Reizes geht (welcher selbst ein sinnlich, weil äusserlich, Gegenständliches ist), wo dies geschehen ist, zu verlöschen. Das Reizende ist verschwunden, und zum neuen Triebe bedarf es neuer Reize. Der theoretische Trieb aber, indem er darauf ausgeht, eine unvollständige Vorstellung zu vervollständigen, setzt eine (unvollständige) Vorstellung voraus, und kann auch in der Befriedigung nicht so erlöschen, wie etwa der Nahrungstrieb, sondern sein Resultat wird seyn, dass die vervollständigte Vorstellung behalten und also auch erhalten wird. Die Willensdetermination ist also eigentlich nicht mehr unmittelbare, sondern durch Vorstellung vermittelte, — Begehren.

Auch hier muss *Spinoza* beigestimmt werden, wenn er sagt: *cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia.* In der That setzt hier nur das Wissen (d. h. Denken, Vorstellen) einen Unterschied.

2. Die durch Vorstellung vermittelte Willensdetermination.

(Das Begehren.)

§ 135.

Der Trieb ging darauf, durch Vernichtung seines Gegenständlichen sich affirmatives Daseyn zu geben. Weil hier also jenes Negiren und dieses Affirmiren zusammenfällt,

deswegen ist seine Richtung wie eine bestimmte (§ 132. Anm.), so auch nur eine, auf das Vernichten hin, und ein Widerwille kann etwa nur eintreten, wenn der Trieb erloschen ist. Itzt dagegen geht der Wille auf ein Gegenständliches, von dem das wollende Subject eine Vorstellung hat. In eine Vorstellung verwandelt aber ist der Gegenstand ein unvergänglicher geworden (§ 100.), also wird der Wille nicht mehr auf völlige Vernichtung desselben gehn, sondern ihn nur negiren, sofern er für sich seyende Gegenständlichkeit hat; sofern er aber diese verloren hat, wird er ihn bestehen lassen. Das heisst, der Wille wird das Gegenständliche in ein Accidentelles verwandeln, als solches aber wird der Gegenstand bleiben und das wollende Subject ihn haben. Indem das Verwandeln des Substanziellen in ein Accidentelles zu seinem Correlat die Verwandlung des Accidentellen in ein Substanzielles hat, erscheint das Begehren in doppelter Form als positives (Begehren, Habenwollen) und negatives (Verabscheuen, Nichthabenwollen).

Her damit! Fort damit! sind die Formen, in denen sich das Begehren ausspricht, jenes will die Selbstständigkeit des Gegenständlichen negiren, dieses weist von sich, was dem Subject accidentell geworden ist (*accidit mihi*). — Da der gemeine Sprachgebrauch Begierde und Begehren nicht streng trennt, so muss hier erklärt werden, dass von Begehren nur gesprochen wird, wo eine Vorstellung den Willen determinirt. In diesem Sinn begehrt das Thier nicht. Es will nicht haben, sondern geniessen. Wenn die Unterscheidung zwischen Begierde und Begehren willkührlich erscheinen sollte, so könnte anstatt des letztern das Wort Verlangen gebraucht werden.

§ 136.

a) Da der Trieb in der Befriedigung erlischt, so würde ein Wesen, dessen Wille nur Trieb wäre, nach derselben keine Willensthätigkeit mehr äussern, weil ja das Gegenständliche, worauf sie ginge, vernichtet wäre. Da aber itzt

das Gegenständliche auch nach der Befriedigung bleibt, so bleibt auch die Willensthätigkeit, freilich wird sie den bestimmten Zielpunkt und die bestimmte Richtung verloren haben [1]). Der richtungslos gewordne Trieb ist das Gelüsten (das als constanter Zustand zur Lüsternheit wird). Indem das Gelüsten über den Trieb hinausgeht [2]), ist es durch Vorstellungen bedingt, die hervorgerufen werden können [3]); indem es keine bestimmte Richtung hat, durch die unbestimmte Vorstellung von etwas, das ein Reiz zu seyn scheint. Das Gelüsten, das so auf der unbestimmten Vorstellung eines Reizes beruht und als erstes Begehren sich der letzten Form des Triebes verwandt zeigt, hat zu seinem negativen Correlat den Ekel, einen auf unbestimmter Vorstellung beruhenden Abscheu. Wegen des diametralen Gegensatzes beider berühren sie sich oft [4]).

1) Das Gelüsten täuscht, weil es keine bestimmte Richtung hat. Das neugeborne Kind kennt den Ekel und die Lüsternheit so wenig wie das Thier, das sie nach *Daub* nur „in der Zucht oder Unzucht der Zähmung“ lernt. — 2) Das Gelüsten tritt in der Regel erst nach (andrer) Befriedigung ein — 3) „Lass dich nicht gelüsten“ kann daher ein Gebot seyn, „habe keinen Trieb“ nicht. — 4) Ekel und Gelüsten gehen nicht nur in krankhaften Erscheinungen, z. B. bei schwangern Frauen, in einander über, sondern sie berühren sich in vielen Genüssen. Ekle (delikate) Menschen sind die lüsternsten.

§ 137.

Im Gelüsten bezieht sich der Wille auf unbestimmte Vorstellungen, ist daher auf mögliche Genüsse gerichtet. Ist nun aber der Wille nur auf Solches gerichtet, das realisirt werden soll (§ 129.), und kann etwas real nur werden, indem es etwas Bestimmtes wird, so wird die Wahrheit (das Ziel und Ende) des Gelüstens seyn, dass der Wille sich auf eine bestimmte Vorstellung richtet [1]). Indem er so wieder eine bestimmte Richtung bekommen und also einen Zielpunkt hat, ist er dem Triebe ähnlich geworden; von diesem unterscheidet er sich dadurch, dass er auf einer

Vorstellung beruht [2]), vom Gelüsten dadurch, dass eine bestimmte Vorstellung ihn bewegt: er ist eigentliches Begehren [3]). Ist die Vorstellung des Objectes der Natur des wollenden Subjectes gemäss, so ist das Begehren ein das Object Anziehen, (positives) Begehren, im entgegengesetzten Fall stösst das Subject den Gegenstand von sich ist (negatives Begehren) Verabscheuen.

1) Nennt man eine bestimmte Vorstellung haben: Kennen, so ist der Satz: *ignoti nulla cupido*, hinsichtlich des Begehrens ganz richtig. — 2) Auch hier kann, weil die Vorstellung beliebig hervorgerufen werden kann (§ 101.), als Gebot ausgesprochen werden: du sollst nicht begehren. — 3) Wie Vorstellen und Denken, so wird gewöhnlich Begehren und Wollen mit einander verwechselt, die sich unter einander gerade so verhalten wie jene.

§ 138.

b) Das Begehren ist auf ein Bestimmtes gerichtet, also auf ein Einzelnes, zugleich aber soll es ein Vorgestelltes seyn, also ist ihm die Form der Einzelheit abgestreift. Das Begehren bezieht sich also auf sein Object als auf Beides. Ist nun das Subject auf das Einzelne nur bezogen vermittelst seines Begabtseyns mit Sinnen (§ 69. 70.), oder seiner Sinnigkeit, so wird das Begehren zunächst auf dieser als seiner Grundlage beruhn. Die Sinnigkeit als Grundlage des Begehrens ist Sinnlichkeit, es selbst auf ihr beruhend sinnliches, unmittelbares Begehren. Dieses zeigt sich sowohl positiv in dem, was wir natürliches Begehren, als auch negativ in dem, was wir natürlichen Widerwillen zu nennen pflegen. Das Wesentliche ist, dass ganz direct, ohne weitere Reflexion oder ohne anderweitigen Zweck (s. § 139.), ein Gegenstand gewollt, d. h. begehrt (§ 137. Anm.), oder verabscheut wird.

Thiere sind Sinn-begabt, aber nicht sinnlich, weil sie nicht eigentlich begehren.

§ 139.

c) Es begehrt das Subject nur, indem es denkend (vorstellend) ist. Was der Begriff des unmittelbaren Begehrens war, dass die Beziehung auf den einzelnen Gegenstand die Grundlage des Begehrens bildet, wird daher gesetzt seyn, wenn diese Beziehung seiner Vorstellung wirklich zu Grunde liegt, d. h. untergeordnet ist. Dies geschieht da, wo die directe Beziehung auf den Gegenstand, oder das directe Begehren nur ein Mittel zu seinem vorgestellten übergeordneten Zweck ist. Das Begehren, indem es sich auf einen Gegenstand richtet, nur um eines vorgestellten Zweckes willen, ist mittelbares, reflectirtes Begehren, das in seiner positiven Gestalt um eines gedachten Zwecks (eines Guts) willen irgend etwas begehrt, in seiner negativen um eines solchen Zweckes willen ein sonst vielleicht Begehrtes abweist.

Das Thier kann den Schmerz z. B. nie suchen, auch das Kind thut es nicht; der besonnene Mensch kann nach einer schmerzhaften Operation verlangen, um sein Leben zu retten, oder, wenn er erhitzt ist, einen kühlen Trunk verabscheuen, u. s. w. Das reflectirte Begehren gründet sich auf Erfahrung, d. h. denkendes Verhalten.

§ 140.

In dem mittelbaren Begehren wird also um des Zweckes willen begehrt oder verabscheut. Indem ihm so das Begehren untergeordnet ist, geht in der That die Willensthätigkeit nicht mehr wie im Triebe darauf, das Gewollte zu vernichten (§ 132.), auch nicht darauf, seine Gegenständlichkeit und Substanzialität zu vernichten (§ 135.), sondern es handelt sich darum, einen Zweck zu realisiren. Damit aber ist gerade das Gewollte das Wesentliche geworden, welches itzt das Wollende anzieht, so, dass das wollende Subject ihm nachgehend, nicht um seiner selbst, sondern um des Gewollten willen nach ihm verlangt. Der Wille ist zur Neigung geworden.

Im Begehren und Verabscheuen zieht das wollende Subject zu sich oder stösst von sich, daher: Her damit! Fort damit! (§ 135. Anm.); in der Neigung wird es angezogen oder abgestossen, daher: Dahin, dahin! oder: Fort von hier!

3. Die bleibende Willensrichtung.

(Die Neigung.)

§ 141.

Wie das Begehren, ist auch die Neigung durch die Vorstellung vermittelt. Weil sie aber nicht sowohl auf das Habhaftwerden des Gegenständlichen geht, als auf seine Erhaltung, so hat sie nicht den egoistischen Character des Triebes oder des Begehrens, und ist daher nicht, wie *Kant* sagt, habituell gewordenes Begehren, sondern specifisch von ihm verschieden; ferner, weil sie nicht ein solches Ziel hat, wie bei dem Vernichten oder Habhaftwerden erreicht wurde, in dem der Trieb und das Begehren erlosch, so ist sie nicht so vorübergehend wie jene, sondern hat einen stilleren, aber auch bleibendern Character. Sie ist eine constante Willensrichtung.

Wegen des minder egoistischen Characters wird die Neigung oft mit dem Worte Liebe bezeichnet; *abusive*, da Liebe eine Tugend, und also ein ethischer Begriff ist. — Den minder heftigen Character der Neigung deutet schon der Name an.

a. Entstehung der Neigung: der Hang.

§ 142.

Die Neigung entsteht aus dem Begehren und hat dieses zu ihrer Voraussetzung, zugleich aber auch die Erfahrung von Etwas als einem wesentlichen Zweck (§ 138. Anm.). Die Erfahrung hat, als theoretisches Verhalten, zu ihrer *conditio sine qua non* die Receptivität gegen äussere Eindrücke (§ 112. Anm.), das Begehren wiederum hat zu seiner

Wurzel den Trieb, also eine bestimmte Weise gegen die Aussenwelt sich activ zu verhalten. Damit die Neigung entstehen könne, ist darum ein ursprüngliches Verhältniss beider nothwendig. Dieses Verhältniss ist Hang, nach *Kant* die „subjective Möglichkeit der Entstehung einer Neigung“, das heisst die natürliche Anlage (§ 22.) dazu, der sich zur Neigung verhält, wie das Gelüsten zum Begehren. Als ursprünglich ist der Hang angeboren, als Verhältniss ist er einer (es gibt nicht verschiedne Hänge), als verschiednes Verhältniss kann Verschiednes aus ihm hervorgehn, er ist nicht der, sondern ein Hang.

Die Verwandtschaft zwischen Hang und Neigung deutet die Sprache an, indem sie zur Bezeichnung beider ein gleiches Bild braucht.

§ 143.

Die Bethätigung des Hanges ist die eigentliche Neigung. Als die Wahrheit des Begehrens (§ 140.) ist sie, wie dieses, positive oder negative, Zuneigung oder Abneigung. (Wie jene *abusive* oft Liebe genannt wird, so diese oft missbräuchlich Hass, vgl. § 141. Anm.). Sie ist von dem Begehren und Verabscheuen dadurch unterschieden, dass sie (auch als Abneigung) dem Gegenstande nachgeht, ihn verfolgt. Weil die Neigung aus dem angebornen Hange hervorgeht, kann Keiner sich eine Neigung geben; weil sie aber aus dem Hange entsteht, ist Jeder für ihr Entstehen responsabel.

Der Hass denkt gern an den verhassten Gegenstand. — Die Neigung kann kein Gebot seyn; die Liebe wohl, weil sie etwas Andres ist, als Zuneigung oder Wohlgefallen. — Die Neigung hat die Vorstellung zur Voraussetzung. Daher nach *Spinoza: amor est laetitia concomitante idea causae externae.* Daher gibt es keine Zu- oder Abneigung zum völlig Unbekannten.

b. System der Neigungen.

§ 144.

α) Weil in der Neigung der Gegenstand das Determinirende ist, so richtet sich die systematische Anordnung der Neigungen nach den Gegenständen derselben. Das einfachste und unmittelbarste Verhältniss wird da Statt finden, wo Subject und Object der Neigung zusammenfallen. Wegen der Einfachheit dieses Verhältnisses wird diese Neigung nicht in positiver und negativer Form auftreten können, es gibt nur Wohlgefallen an sich selber oder Selbstliebe [1]), welche, wo sie wirklich auf die Totalität des Selbstes, sein Wohl und Leben, geht, Selbstliebe, wo sie auf die Realität des Selbstes in selbstlosen Objecten, d. h. auf sein Eigenthum geht, Eigenliebe, endlich, wo sie in dem Wohlgefallen besteht an der Realität, die uns von andern Subjecten eingeräumt wird, Ehr- und Gefallliebe ist, je nachdem sich jene uns eingeräumte Geltung mehr auf objective oder auf subjective Gründe stützt [2]).

1) Einen natürlichen Selbsthass gibt es nicht. — 2) In psychologischer Hinsicht muss Ehr- und Gefallliebe gleich angesehn werden. Die verschiednen Geschlechter neigen zu der einen oder andern vorzugsweise.

§ 145.

β) Indem die Ehr- und Gefallliebe darauf geht, in andern Subjecten Realität und Geltung zu haben, setzt dies voraus, dass ihnen die Fähigkeit diese einzuräumen, also auch Geltung und Realität, eingeräumt werde. Es bezieht sich also das gefallen wollende Subject auf das Andre als auf ein Geltendes, Wesentliches. War nun aber eine solche Beziehung = Neigung (§ 140.), so liegt in der letzten Form der Selbstliebe schon *implicite* die Neigung zu Andern enthalten [1]), welche, weil hier Subject und Object der Neigung verschieden sind, natürlich als Zu- und Abneigung erscheinen wird, und, wo sie sich auf das ganze

Selbst des Andern bezieht, Theilnahme oder Schadenfreude, wo auf sein Eigenthum, Mitleiden oder Neid [2]), wo auf seine Realität und Geltung in unserer Vorstellung, Gunst und Achtung oder Ungunst und Missachtung ist.

1) Man will nur dem gefallen, der (wenigstens *in minimo)* uns gefällt. Das für ehrlos Gehaltene kann nicht ehren. — 2) Wenn *Spinoza* Mitleid und Neid als Eins betrachtet, so hat er bei seiner physiologischen Betrachtung, die von allen Werthbestimmungen absieht, ganz Recht. Theilnahme und Mitleiden unterscheidet der gemeine Sprachgebrauch nicht scharf; überhaupt ist er in dieser Sphäre nicht sehr bestimmt.

§ 146.

In der Achtung liegt ein Genuss darin, dass der Andere Realität in meiner Vorstellung hat, in der Nichtachtung darin, dass ich mir selbst die Fähigkeit zuschreibe, ihm Realität einzuräumen oder abzusprechen (vgl. § 145.), das heisst, dass ich mich als etwas Wesentliches betrachte. Indem also jene Form der Neigung zu Anderen bedingt ist durch die Vorstellung von mir als etwas Wesentlichem (d. h. durch Selbstliebe), so weist, wie diese auf jene, so jene auf diese als auf ihre Wahrheit zurück. Jede weist auf die andere: die Neigung wird also seyn die durch Selbstliebe bedingte Neigung zu Andern, und die durch Neigung zu Andern bedingte Selbstliebe, d. h. die gegenseitige Neigung.

§ 147.

γ) In der gegenseitigen Neigung ist jedes Subject dem andern geneigt, weil und indem es sich selber geneigt ist. Die vier verschiednen Arten der gegenseitigen Neigung, die man erwarten könnte, reduciren sich, da die Neigung zu sich selbst nur eine Form hatte (§ 144.), auf zwei, so dass Zuneigung mit Zuneigung, Abneigung mit Abneigung vergolten wird. Die gegenseitige Neigung tritt als Zu- oder

Abneigung in ihren verschiednen Graden auf, entweder als gegenseitiges Interesse, das den Groll, oder als Verlangen nach einander, das den Hass, oder endlich als verlangende Liebe, die die Feindschaft zu ihrem Correlat hat.

Spinoza hat ganz Recht, wenn er Eth. III. Prop. 40. Abneigung nur durch Abneigung erwidern lässt. — Der Mangel an genauen Distinctionen im gewöhnlichen Sprachgebrauch nöthigt hier zu willkürlichen Bestimmungen, so wie zur Anwendung eigentlich ethischer Kategorien.

c. Ende der Neigungen.

§ 148.

α) In den Neigungen ist der Wille nach verschiednen Richtungen hin determinirt Diejenige Willensrichtung, welche gleichsam die Resultante aus den verschiednen Neigungen als Componenten bildet, ist das Gemüth; aus den Neigungen hervorgehend ist es unveränderlich wie sie, ist aber von dem angebornen Naturell (§ 22.) verschieden, weil es entstanden [1]) ist, und zwar aus Neigungen, die selbst nicht angeboren sind. Als aus allen verschiednen Neigungen resultirend, ist es die negative Einheit aller, d. h. eben sowohl von jeder verschieden als zugleich die Möglichkeit zu jeder [2]). Damit aber ist es seinem Begriff nach unthätig [3]), indem es den Widerspruch ausschliesst, der zum Wirken drängt (§ 130.).

1) Jede einzelne That geht aus der unveränderlichen Gemüthsart hervor, und doch ist der Mensch für sie, weil für diese, responsabel. — 2) Das Wort Gemüthlichkeit (Verhalten des Gemüthes als Gemüth) wird daher eben so sehr gebraucht, um ein momentanes Gleichgewicht aller Neigungen, als auch die Leichtigkeit zu bezeichnen, in jede einzugehn. — 3) Eben so unthätig wie das Gemüth ist die Gemüthlichkeit. Ihr ist zu wohl, als dass sie handeln sollte.

§ 149.

β) So lange sich das Gemüth als Gemüth, d. h. als unthätige Mitte aller Neigungen verhält, wird nichts Bestimmtes gewollt; hiezu ist nöthig, dass aus dem ruhigen Centrum der Neigungen herausgetreten, das Gemüth bewegt werde. Diese Gemüthsbewegung ist, als Aufhören der Gemüthlichkeit, zugleich das Ende der in sich stetigen und stillen Neigung [1]), als Aufhören ist sie etwas Momentanes. Sie verhält sich zu den Appetiten (§ 42.) so, wie das Sichbesinnen (§ 101.) zu den Einfällen (§ 42.). Ist die Gemüthsbewegung ein Gefühl des gesteigerten Daseyns, so ist sie Vergnügen; als Gefühl einer Depression ist sie Trauer. Zu beiden kommt noch das durch Vorstellung eines (noch nicht wirklichen) Vergnügens oder einer solchen Trauer veranlasste Vergnügen oder die gleiche Trauer, Hoffnung, und ihr Correlat, Furcht. Aus ihnen, als den primitiven Gemüthsbewegungen, lassen sich alle andern ableiten [2]). Ohne sie ist kein bestimmtes Wollen möglich.

1) Der Zustand, wo das ruhige Gemüth (von einem innern Sturm) bewegt wird, *animi commotio*, bildet das Analoge zu den Schwankungen des Selbstgefühls (§ 13.), und wird von *Spinoza* und *Daub*, wie im gewöhnlichen Sprachgebrauch auch jene, Affect genannt (s. § 43.). Um die verschiednen Formen zu unterscheiden, ist es besser hier einen strengern Sprachgebrauch einzuführen, als der gemeine ist. Die Definitionen bei *Spinoza* Eth. III.: *laetitia est hominis transitio a minore ad majorem, tristitia a majore ad minorem perfectionem* stimmen mit der Begriffsbestimmung im § überein. — 2) Die Ableitung der andern Gemüthsbewegungen aus diesen, die schon im Mittelalter als die fundamentalen angesehen wurden, ist bei *Spinoza* und *Daub* im Wesentlichen richtig.

§ 150.

Die Gemüthsbewegung ist die *conditio sine qua non* dazu, dass etwas Bestimmtes gewollt werde; in ihr erzittert das Gemüth in sich und hat seine compacte Stetigkeit ver-

loren, ähnlich wie im Gelüsten der Trieb (§ 136.). Wozu die Gemüthsbewegung die Möglichkeit gab, wird nun verwirklicht, indem das Gemüth eine bestimmte Richtung sich gibt. Dies aber geschieht, indem aus den möglichen Richtungen (Neigungen) deren negative Einheit das Gemüth ist, eine so bestimmend wird, dass sie sich des ganzen Gemüths bemächtigt, so dass es als solches nicht mehr existirt. Dies gibt die Gemüthsstörung oder die Leidenschaft, die noch ungemüthlicher ist als die Gemüthsbewegung.

§ 151.

γ) Weil in der Leidenschaft das Gemüth aufgehört hat, die beherrschende Mitte zu seyn, ist dieser Zustand als ein unfreier (daher: ausser sich seyn) mit Recht als ein Leiden *(Passion)* bezeichnet. Weil ferner die Leidenschaft nothwendig war, damit Etwas aus- (d. h. zu Ende) geführt werde, so hat hier die Neigung den Character des Triebes und des Begehrens [1]) wieder bekommen (§ 141.). Gingen nun diese auf das Geniessen und Habhaft-werden eines Gegenständlichen (§ 138.) und hatten, wo es erreicht ward, ihr Ende, so wird auch die Leidenschaft hierin ihnen gleich seyn. Die Leidenschaft ist daher ihrem Begriffe adäquat, d. h. ein normaler, gesunder Zustand nur, wo sie, gleich der Gemüthsbewegung, etwas Momentanes ist. So ist sie vorübergehende Leidenschaft oder Affect [2]).

1) Die Neigung, die nur eine Richtung hat, kehrt deshalb zum Triebe (vgl. § 135.), dagegen die, welche positiv und negativ ist, zum Begehren zurück. — 2) Weil das Wort Leidenschaft im Deutschen eben sowohl einen vorübergehenden Zustand bezeichnet als die permanente Gemüthsstörung (s. § 153. 154.), so ist der Ausdruck Affect vorzuziehn. Von dieser Leidenschaft ist mit Recht gesagt, dass ohne sie nichts Grosses ausgeführt werde. *Diderot.* Der Mensch darf, ja soll, was er thut, mit Passion thun. Es kommt auf den Inhalt an, wenn entschieden werden soll, ob das *πάθος* etwas Grandioses oder Lächerliches sey.

§ 152.

In dem Affect zeigt sich also die Neigung als zum Triebe und zum Begehren zurückgekehrt. Der Affect erscheint deswegen als ein Zustand, der beiden Zuständen ähnlich, und doch auch von beiden unterschieden ist. Als ein Begehren ist er vorübergehend und erlischt in der Befriedigung; als nicht mehr blosses Begehren kann er vorübergehn ohne Befriedigung, als Neigung kann er die Befriedigung überdauern, ohne dass er doch so permanent wäre, wie die blosse Neigung. Daher erscheint hier die zum Triebe gewordne Selbstliebe im Affect der Selbsterhaltung, der Selbst, Eigenthum und Ehre, unter Umständen mit der Macht der Verzweiflung, vertheidigt. Von den Neigungen zu Andern erscheint die Zuneigung mit dem Character des Begehrens in der Sehnsucht, welche auch ohne Erfüllung aufhören kann, die Abneigung als vorübergehende, dem Verabscheuen gleich gewordne, im Zorn, der weder so mitgeht, wie der Hass (§ 143.), noch so flieht, wie der Abscheu (§ 137.), sondern ein momentanes Zusammentreffen sucht, übrigens auch verrauchen kann, ohne ausgelassen zu werden. Die durch Selbstliebe vermittelte Neigung endlich, oder die gegenseitige Zu- oder Abneigung gibt den mit dem reflectirten Begehren verwandten Affect der Vergeltung, der sich als Dank- oder Rachgefühl zeigen kann, die, so verschieden sie in ethischer Hinsicht beurtheilt werden mögen, psychologisch genommen, gleich stehn.

Wie die Gemüthsbewegung, kommt der Affect. Der Versuch, ihn hervorzubringen, führt zur Affectation. Auch die Leidenschaften, d. h. die Affecte muss der Psycholog (freilich nicht der Ethiker) so betrachten, wie *Spinoza*, nämlich *perinde ac si quaestio de lineis planis aut de corporibus esset.* Sie sind so nothwendige Erscheinungen, wie das Athmen, oder die Vorstellungen.

§ 153.

Gesund, d. h. ihrem Begriffe gemäss ist die Leidenschaft nur als vorübergehend. In ihrem Vorübergehn,

welches freilich ihr Seyn voraussetzt, bethätigt sich ein gesundes, d. h. tüchtiges Wollen. Indem aber die Leidenschaft zum Begehren gewordne Neigung ist, ist damit die Möglichkeit gesetzt, dass das Hingerissenseyn des ganzen Gemüths in eine Richtung den Character der Neigung behalte. Das sollte sie ihrem Begriff nach nicht, die permanente Leidenschaft [1]) ist also begriffswidrig. Wäre der Gegenstand nur ein einzelner, so würde die Leidenschaft im Habhaftwerden desselben verlöschen, die permanente Leidenschaft geht daher auf eine Gattung von einzelnen Gegenständen [2]). In der permanenten Leidenschaft ist das Gemüth bleibend gestört, und diese Gemüthsstörung wird daher mit Recht als krankhaft [3]) (als Sucht) bezeichnet, ihr Aufhören, welches möglich ist, da sie nicht blosse Neigung ist, als Heilung.

1) Für die permanente Leidenschaft kann im Gegensatz gegen den Affect der Name Leidenschaft überhaupt gebraucht werden (§ 151. Anm.). — 2) Die Habsucht, Trunksucht u. s. w. geht auf Besitz, Getränke u. s. w. überhaupt; daher hört sie nach der einzelnen Befriedigung nicht auf. — 3) *Kants* Polemik gegen die Leidenschaft trifft nur die permanenten Leidenschaften. Die vorübergehenden Leidenschaften kann eine gesunde Moral nicht tadeln: *Ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε.* Wie diese zu den Schwankungen des Selbstgefühls, so bilden die permanenten Leidenschaften zu der Verrücktheit das Analogon, in die sie auch oft übergehn.

§ 154.

Die beharrlichen Leidenschaften werden daher ein System bilden, welches dem System der Neigungen parallel geht, da sie nur zur Sucht gewordne Neigungen sind. Die Selbstliebe wird zur Sucht in verschiednen Formen (Selbstsucht, Eigensucht und Gefall- oder Ehrsucht); eben so bilden sich die Neigungen zu Andern zu krankhaften Extremen aus, eben so endlich die gegenseitigen Neigungen, welche sich in der leidenschaftlichen Liebe und in der Feindseligkeit bis zur Verrücktheit steigern können.

§ 155.

Die Willensdeterminationen sind, indem sie sich zur Leidenschaft gesteigert haben, in dieser enthalten. In ihr aber ist der Widerspruch, der im Begriff des determinirten Willens überhaupt liegt (§ 127.), am Meisten gesteigert, indem hier an die Stelle des Wollens ein Müssen getreten ist, der Wille, dessen Begriff Bei-sich-seyn war, als Ausser-sich-seyn erscheint. Dieser Widerspruch nöthigt uns, den Willen anders zu denken, und der Begriff des Affects selbst gibt an, wie? Nach diesem nämlich ist der Affect vorübergehend, also ist in ihm enthalten, dass vermöge des vorübergehenden Affectes der Wille in sich zurückkehrt, sich sammelt. In diesem Sich-sammeln ist der Wille eben so wenig blosses Gemüth, als die Affecte blosse Neigungen waren, vielmehr wenn in dem Affecte das ganze Gemüth (d. h. alle Neigungen) in die Botmässigkeit einer einzigen kam, so ist in diesem Sich-sammeln der Wille zur negativen Mitte aller Willensdeterminationen geworden. Er ist dies, indem er gegen den Affect und also die übrigen Determinationen sich behauptet, und in dieser beherrschenden Stellung zugleich die Möglichkeit ist, in jede hineinzutreten. So ist der Wille indeterminirter Wille.

Bis dahin war der Wille nur determinirt. Die Ansicht, welche den Willen nur so nimmt (Determinismus), hat also ihre Berechtigung. *Spinoza* ist der würdigste Repräsentant dieser Ansicht s. Eth. II. Prop. 48. Abgesehn von der Berechtigung, die der Determinismus überhaupt hat, spricht für ihn, dass zeitlich genommen der Zustand des indeterminirten Willens nicht der primitive ist, sondern erst aus den Determinationen durch das Sich-sammeln wird.

B. Indeterminirter Wille.

§ 156.

Die Möglichkeit, alle seine Determinationen zu realisiren, ist der Wille nur, indem er negative, über ihnen

schwebende, Allgemeinheit derselben ist [1]). Zu dieser Allgemeinheit erhebt er sich nur, indem er von ihnen abstrahirt, also (§ 100.) denkend ist. Seine Freiheit ist deswegen blosse Unabhängigkeit oder abstracte Freiheit, indem sie jede Schranke nur ausschliesst; formelle, indem sie keinen bestimmten Inhalt hat, indem jeder eine Schranke setzte [2]). Sie kann negative Freiheit genannt werden, weil sie im Nicht (mehr) müssen besteht [3]). Damit gelten alle Determinationen gleich (viel oder wenig), und der Wille ist im Indifferenzpunkt oder dem *aequilibrio* derselben und hat selbst den Ausschlag zu geben.

1) War der Wille als determinirter Summe aller Determinationen (Reflexionsallgemeinheit), so ist er hier blosse Identität mit sich (abstracte Allgemeinheit). Diese Freiheit kommt, weil sie das Denken voraussetzt, dem Thier z. B. nicht zu, das nur determinirt ist, und von seinem Triebe z. B. nicht abstrahiren kann. — 2) Die gewöhnliche Definition dieser Freiheit, Fähigkeit zu thun was man wolle, schliesst jeden bestimmten Inhalt aus. — 3) Eben deswegen ist es falsch, die Willkühr oder das Können als den primitiven Zustand zu denken. Die Ansicht, welche den Willen nur als indeterminirten nimmt (Indeterminismus, Aequilibrismus), steht höher als der Determinismus, weil sie die Consequenz des letztern ist (vgl. aber § 160. u. 161.). *Kant*, der würdigste Repräsentant des Indeterminismus, nennt alles Bestimmtseyn durch einen Gegenstand Heteronomie, und will, dass der Wille nur in der gesetzgebenden Form seinen Bestimmungsgrund finde. Eben so *Fichte*.

§ 157.

1) Der Wille zeigt seine formelle Freiheit, indem er über die verschiednen Determinationen reflectirt. Dieses Reflectiren darüber ist Vergleichen und Abwägen derselben, Deliberation. Sie besteht darin, dass der Wille mit sich zu Rathe geht, um in sich selbst den Bestimmungsgrund zu finden. Der Wille, indem er sich auf die verschiednen Determinationen bezieht, um der einen oder der andern das

Uebergewicht zu geben, ist wählender (kürender) Wille, Willkür.

Die Willkür wird oft *libertas* genannt, besser heisst sie *contingentia arbitrii.* Die Deliberation ist nur möglich, wo die Fähigkeit gegeben ist, die verschiedensten Vorstellungen, welche ein Begehren oder Verabscheuen bewirken, hervorzurufen, d. h. wo man (sich und die Dinge) zu bedenken vermag. Je unbedachter Einer, desto weniger deliberirt er.

§ 158.

2) Der deliberirende Wille bestimmt sich zu einem, zu verwirklichenden, indem er die Deliberation schliesst er bestimmt sich dazu, indem es nicht sowohl äussere Determinationen sind, als vielmehr der Wille selbst, der den Ausschlag gibt. Der Wille, indem er keine neuen Bestimmungsgründe mehr zulässt oder sich denselben verschliesst, beschliesst. Der Beschluss ist das Ende der Deliberation.

§ 159.

3) Indess ist doch auch mit dem Beschluss der Wille nicht realisirt, sondern dazu gehört, dass er sich wirklich aller andern Determinationen entschlage, und sich wirklich zur Aeusserlichkeit entäussere, sich gegen sie aufschliesse. Beides zusammen gibt den Entschluss, aus dem erst die That hervorgeht, weil itzt alle andern Möglichkeiten ausgeschlossen sind.

Die Unentschlossenheit besteht darin, dass man immer von Neuem beschliesst, ohne sich je zu entschliessen. Sie ist in dieser Sphäre das Analogon zu der Unstätigkeit, s. § 43. Der Fähigkeit des Entschlusses fällt die grundlose Entscheidung anheim. Sie ist deswegen die Fähigkeit absolut anzufangen nach *Kant*, reine Agilität nach *Romang*. (Ueber Willensfreiheit und Determinismus. Bern 1835.)

§ 160.

Der Entschluss ist das höchste Product der Willkür, indem aber der Wille sich entschlossen hat, steht ihm das Ausgeschlossne gegenüber, und er hat also daran sein Negatives, d. h. seine Schranke. Ist nun aber das Ausgeschlossene nichts Andres gewesen als die Willensdeterminationen, so wird eigentlich die Willkür, welche die Negation der Willensdeterminationen seyn und sie ausschliessen sollte (§ 155. u. 156.), durch die Determinationen beschränkt seyn, was sich empirisch auch so zeigt, dass nur aus den Determinationen gewählt werden kann. Führte daher der determinirte Wille in seiner höchsten Entwicklung auf den Begriff der Willkür, so weist diese als auf ihre Wahrheit auf jenen zurück

Dieses Umschlagen des Einen in das Andre macht die Frage nach der Wahrheit des Determinismus oder Indeterminismus zu einer Vexirfrage. Jeder weist auf den andern hin, weil er in sich einen Widerspruch enthält, da der eine einen Willen lehrt, der Nichts will, dem die Form des Willens fehlt, der andre einen, der Nichts will, d. h. einen inhaltslosen Willen. Jeder ist die Wahrheit des andern (vgl. § 156. Anm.), daher hat keiner den Vorzug, obgleich jeder dem andern seine Unhaltbarkeit, nämlich eben jenen Widerspruch nachweisen kann (vgl. *Romany*, a. a. O. *Herbart*, zur Lehre von der menschlichen Freiheit. Göttingen 1836.).

§ 161.

Die Betrachtung des determinirten und indeterminirten Willens führt deshalb auf den endlosen Progress, indem sich zeigt, dass der determinirte Wille eigentlich (§ 155.) indeterminirt, der indeterminirte eigentlich determinirt (§ 160.) ist. Die Wahrheit dieses endlosen Progresses ist, dass weder bei dem einen, noch bei dem andern soll stehn geblieben werden. Weder als einer, noch als der andre wird der Wille richtig gedacht, sondern er ist zu denken als in seiner Determination indeterminirt, in seinem Indeterminirtseyn determinirt. Im Character sind diese beiden Bestimmungen enthalten.

C. Character.

§ 162.

Der Character ist die durch wiederholte Entschlüsse zur Gewohnheit gewordne bestimmte Weise sich zu entschliessen, also eine Determination des Willens, die nur möglich ist, weil er undeterminirt ist. Der Character unterscheidet sich vom Naturell und von dem Gemüth dadurch, dass er weder angeboren, noch entstanden, sondern gemacht[1]) ist. Der Character ist Selbstthat, welche ewige genannt werden kann[2]), weil sie als die durch alle Entschlüsse hindurchgehende, ihnen eben so sehr vorhergeht, als nachfolgt, und also kein bestimmtes Zeitverhältniss zu ihnen hat. Aus dem Character gehn die einzelnen Handlungen als seine nothwendigen Folgen hervor, und dennoch ist jede aus ihm hervorgegangene Handlung frei. War der determinirte Wille eigentlich nur Materie, der indeterminirte Form des Willens, so existirt der (ganze) Wille weder in dem einen, noch dem andern[3]) (s. m. Grundr. d. Log. u. Met § 109.). Will man diese Behauptung, weil sie also die Willkür nicht existiren lässt, Determinismus nennen, so wäre dies ein höherer Determinismus, welcher lehrt, dass der Wille nicht determinirt, sondern characterisirt ist[4]). Nur der Begriff des Characters erklärt, wie Erziehung möglich und Strafe denkbar[5]), so wie viele andre psychologische Schwierigkeiten dadurch gelöst werden[6]).

1) Darum wird der Mensch nicht nur getadelt, wenn er einen schlechten, sondern auch, wenn er gar keinen Character hat — 2) So *Kant* und nach ihm *Schelling*. Das Mystische in diesem Begriff liegt in dem Cirkel, dass die Entschlüsse den Character, dieser jene zur Folge hat. — 3) Beide sind heuristische Begriffe, oder genauer: nur anfangendes Wollen. Wo sich der Mensch zum wirklichen Wollen erhoben hat, sind seine Handlungen und Entschlüsse vorherzusehn. Da aber setzt er auch sein Wollen dem Können gerade so entgegen wie dem

Müssen. — 4) Darum ist es oberflächlich, den Determinismus mancher Neuern, z. B. *Herbart's* mit dem *Spinoza's* zu identificiren. — 5) Beides hebt *Herbart* siegreich gegen den Indeterminismus hervor. — 6) Z. B. dass man Andre wegen eines Entschlusses tadelt, den man mit Sicherheit voraussah, oder sich selbst Vorwürfe macht über eine Handlung, die man unter gleichen Umständen gewiss wieder thäte u. s. w.

§ 163.

Analysirt man den Begriff des Characters, so findet sich darin a) ein bestimmtes gegebenes Naturell, so wie das daraus gewordene Gemüth, d. h. die Determinationen des Willens, aus welchen der Character gemacht wird [1]), wie die Willkür aus ihnen wählte. Wird dieses Moment, welches seinem Begriffe nach nur die Basis des Characters und den Stoff für denselben gibt, zur Hauptsache gemacht und wird ihnen sich hinzugeben zum Character, so ist dies der rohe [2]) Character. Weil er seinem Begriffe nicht entspricht, wird er oft mit dem Prädicate der Characterlosigkeit belegt. Der Mensch von rohem Character hat dann zum Character, keinen (eigentlichen) Character zu haben. Geht die Erziehung darauf, die Natur gewähren zu lassen, so entstehen durch sie diese rohen Charactere [3]).

1) Obgleich z. B. das Temperament den Character nicht macht, so wird doch ein bestimmtes Temperament immer einen Characterzug mit abgeben, und es ist unmöglich, das Choleriker und Phlegmatiker ganz gleiche Charactere haben. Gleiches gilt von jeder natürlichen Beschaffenheit. — 2) Dies Wort ist ganz so genommen, wie man es nimmt, wenn man von rohem Marmor spricht. Roh ist alles nur Stoffliche. Die Cultur hat ihm die Form zu geben, die Erziehung den Character zu bilden. — 3) Der Wille ist von Natur böse, d. h. seinem Begriffe nicht adäquat, und seine Bosheit besteht eben in seiner blossen Natürlichkeit.

§ 164.

b) Eben so aber enthält der Character ein gegen die natürlichen Determinationen negatives Moment. Bildete das erste die individuelle Seite des Characters, so liegt hierin seine Subjectivität [1]), und es macht sich darin seine abstracte und formelle Freiheit geltend (§ 156.). Geschicht dieses einseitig, so dass sich nur die formelle Seite am Character bethätigt, so gibt dies den hohlen [2]) oder formellen Character. Obgleich er eben so wenig, wie jener, dem Begriff des Characters entspricht [3]), pflegt man doch den abstracten, nur consequenten Eigensinn oft als Characterfestigkeit anzusehn, was er nicht ist [4]). In diesem Charakter ist nur das endliche Denken mit dem Wollen Eins geworden. Er ist Gedächtniss des Wollens, abstractes Wollen. Wie zu jeder Abstraction, so ist auch zu diesem abstracten Formalismus des Wollens Verstand nöthig [5]), und doch ist er unvernünftig. Daher geht die Aufgabe der Erziehung als der Characterbildung darauf: wie das Naturell zu formen, so den Eigensinn zu brechen [6]).

1) Das Individuum war der Objectivität verfallen, das Subject unterschied sich von ihr als von seiner Schranke. — 2) Die blosse Form ist als inhaltslos hohl. Ein Wollen, bloss weil man will, ist hohl, leer. — 3) Daher kann ebenso wie oben die rohe Natürlichkeit, so hier der Egoismus, d. h. der einseitige Subjectivismus, als das eigentlich Böse angesehn werden. — 4) Der Beweis liegt empirisch darin, dass unter den Eigensinnigen man am leichtesten die blinden Anhänger (nicht Leiter) der Parteien findet die sich gängeln lassen, sogar gegen ihre Neigungen. — 5) Daher findet man so oft Eigensinn bei Menschen von starkem Gedächtniss und vorwiegender Verstä ndigkeit. — 6) Lässt man den Eigensinn der Kinder gehen, so gibt das formell consequente, eigentlich aber characterlose, Menschen.

§ 165.

c) Die beiden Momente des Characters werden als Einheit und er wirklich und vollständig gesetzt, wenn er, indem er die Abstraction von den Willensdeterminationen ist, dennoch sie zum Inhalte hat. Dies aber ist der Fall, wenn er sich durch die von ihnen abstrahirten Regeln leiten lässt, oder, was dasselbe heisst, Maximen (Grundsätzen) folgt [1]. Obgleich daher die Maximen dem Willen keinen absolut neuen Inhalt [2] geben, so ist doch, da sie durch das Denken abstrahirte Regeln sind, ein Wille, der Maximen folgt, etwas ganz Andres, als einer, der sich durch Neigungen bestimmen lässt. Der letztere geht auf Genuss, d. h. momentane Befriedigung, der erstere auf Glückseligkeit, d. h. grösstmögliche Summe dauernder Genüsse. Bei diesem hat die Rohheit des Characters dem gebildeten Character, seine Leerheit der Erfüllung Platz gemacht [3]. Die Erziehung geht daher darauf, den Menschen in Stand zu setzen, dass er sich Maximen seines Handelns bilde [4].

1) Maximen sind die durch Reflexion und Vergleichung (daher der Name) gefundenen Regeln, welche einmal das Resultat frühern Handelns, dann aber Grund zu Handlungen sind. — 2) Die Grundsätze sagen nur, wie der Mensch sich gewöhnt hat, zu handeln, wie er zu seyn pflegt. — 3) Daher sind: Mann von Grundsätzen, und: ein Character, Synonyma. — 4) Dagegen ist das Verfahren verkehrt, mit Grundsätzen anzufangen. Wer sich die Grundsätze nicht selbst gemacht hat, für den sind sie nur Phrasen ohne praktischen Werth.

§ 166.

Wenn aber doch die Maximen ein Product des abstrahirenden Verstandes, d. h. des Denkens sind, so ist in dem Character nicht nur der Begriff des Willens realisirt, sondern der Geist gewinnt hier eine Gestalt, wo Intelligenz oder theoretisches Verhalten (§ 95—124.) und Wille oder praktisches Verhalten (§ 125 ff.) concurriren, und Weise zu wollen und Denkweise Synonyma werden [1]. Zugleich

aber weist er hinaus auf eine noch innigere Verschmelzung beider, als in ihm selbst gegeben ist: die Maximen sind durch theoretisches Verhalten gefundne allgemeine Bestimmungen. Nun aber ist das theoretische Verhalten eigentlich (§ 123.) nicht nur verständige Abstraction, sondern Vernunft, d. h. Erkennen der Vernünftigkeit; eben so aber ist das Allgemeine eigentlich (s. m. Grundr. d. Log. u. Metaphys. § 146.) nicht nur das durch Reflexion gefundne Gemeinschaftliche, sondern das substanzielle Allgemeine, das sich zu jenem verhält, wie das Gesetz zur Regel [2]). Die wahre, vom Character angedeutete, Einheit der Intelligenz und des Willens wird also die seyn, wo nicht blosse Maximen, sondern das als vernünftig Erkannte den Willen bestimmt. Diese Einheit kann eben so gut praktische Intelligenz, wie intelligenter oder vernünftiger Wille genannt werden [3]).

1) Daher besteht die Erziehung, in welcher der Character oder die Denkweise gebildet wird, eben sowohl in Uebung und Technik, als in Belehrung. Jene machen die eigne Praxis, diese die eignen Maximen möglich. — 2) Regeln sind Bestimmungen, welche das quantitativ Allgemeine angeben, was meistens, oder auch in allen Fällen geschieht, nicht was in jedem Falle geschehen soll. Maximen haben daher relative Gültigkeit für ein oder das andere Subject. — 3) Er wird sich zu dem auf Maximen beruhenden Willen so verhalten, wie das allgemeine Selbstbewusstseyn zum Gemeinbewusstseyn (§ 92.). Einen Character zu haben, beweist Verständigkeit. Dabei ist aber noch Unvernunft möglich.

III. Intelligenter Wille.

(Freiheit.)

§ 167.

Der intelligente oder vernünftige Wille ist Einheit des Wissens und Wollens als Character, und besteht also in dem zur Gewohnheit gewordnen Wollen der

erkannten Vernünftigkeit Er ist die Spitze des Willens, er erst ist wahrer Wille [1]), weil er in höherm Sinne als der blosse Character den determinirten und indeterminirten Willen in sich vereinigt [2]). In ihm ist nämlich jede Willkühr ausgeschlossen, da er nicht durch zufällige Maximen, sondern durch die Vernünftigkeit, d. h. Nothwendigkeit, determinirt ist. Eben so aber auch jeder Zwang oder jede äussere Determination, da ihm nicht, wie dem besondern Character, das Naturell die Materie der Maximen liefert, sondern die Vernunft, d. h. seine eigne Substanz Gesetze gibt. Als zum Denken zurückgekehrt aber ist er eben so die Spitze des theoretischen Verhaltens, und im Wollen des als vernünftig Erkannten, im Billigen des Gewollten ist die theoretische und praktische, d. h. die absolute Freiheit (oder Freiheit *absolute* genommen) des subjectiven Geistes realisirt [3]).

1) Getrieben werden, Verlangen, endlich Pflegen, sind nur unvollkommne Stufen des Wollens. — 2) In ihm sind Freiheit und Nothwendigkeit Eins. Nur durch Analysis der in ihm enthaltenen Momente und durch isolirtes Festhalten derselben werden sie zu Zwang und Willkühr, und dann ist es freilich räthselhaft, wie sie Eins seyn können. — 3) Daher auch hier die absolute Zufriedenheit. In jedem Verhältniss ist das Subject frei und zufrieden, in welches es sich gefunden hat, indem es in ihm sich, d. h. seine Substanz fand.

§ 168.

Die Intelligenz hatte die Empfindung und das Bewusstseyn zu ihren Momenten, ihre Entwicklung hat daher darin bestanden, dass sie von der individuellsten und subjectivsten Gestalt (dem Gefühl) ausging und sich immer mehr vom Idiotismus (theoretischen Subjectivismus) befreite. Eben so begann der Wille, weil das Verleiblichen und das Selbstbewusstseyn in ihm aufgehobne Momente sind, als individuell-subjectives practisches Gefühl und befreite sich immer mehr vom Egoismus (practischen Subjectivismus). Der Inhalt des vernünftigen Willens, der

seinerseits die Gewohnheit und das allgemeine Selbstbewusstseyn in sich vermittelt, wird also ein Inhalt seyn, der nicht bloss individuell-subjectiv ist. Der objective Inhalt des vernünftigen Willens ist das, was recht ist[1], d. h. was unabhängig von aller Subjectivität[2] als wahr erkannt und als gut gewollt wird. Die Unabhängigkeit von aller Subjectivität macht, was recht ist, zum Allgemeingültigen[3], seine Wahrheit oder sein theoretischer Character macht, dass sich das Subject zu ihm als zu einem Vorgefundenen, ihm Gesetzten, verhält[4], endlich seine Güte oder sein practischer Character, dass das Subject sich zu ihm verhält als zu Gewolltem, und also es respectirt[5]. Der Wille, indem er verlangt, was recht ist, begehrt nicht, sondern fordert[6].

1) Dies Wort im allgemeinsten Sinne genommen, so dass darunter befasst ist, sowohl was juridisch, als was moralisch und politisch recht ist. Nur bei einem aus dem Willen Hervorgegangenen kann gefragt werden, ob es recht sey. Dass der Stein fällt, ist weder recht noch unrecht. — 2) Es handelt sich hier nicht darum, ob Etwas mir recht ist, sondern ob es überhaupt recht ist. — 3) Dies bleibt es auch, wenn es nicht überall geltend ist, während z. B. die Regeln der Klugheit überall gelten, ohne allgemein gültig zu seyn. — 4) Der theoretische Character ist darin angedeutet, dass recht so viel heisst als richtig oder wahr. Zu dem, was recht ist, verhält sich der Mensch theoretisch, indem er es sich muss sagen lassen, indem es als Gesetz existirt, das er findet, wie er die Naturgesetze vorfindet. — 5) Die Naturgesetze muss sich der Mensch gefallen lassen; was recht ist, soll ihm gefallen, er soll sich vor ihm innerlich beugen. — 6) Begehren und wirklicher Wille verhalten sich darum wie verlangen und fordern, mögen und dürfen.

§ 169.

Die Wissenschaft von dem, was recht ist, ist die Ethik. Wie die Psychologie, so betrachtet auch sie den Geist, d. h.

die Freiheit. In der Psychologie aber kommt die Freiheit nur zur Sprache, wie sie sich in den Thätigkeiten der einzelnen Individuen u. s. w. zeigt, d. h. wie sie Subject dieser Thätigkeiten ist, oder die subjective Freiheit. Anders in der Ethik. Das Recht, die sittlichen Verhältnisse u. s. w. sind Erscheinungen des Geistes, der Freiheit, wie das Empfinden, Vorstellen u. s. w. Der Geist des Rechts aber, der Geist der Sittlichkeit, existirt als eine vorgefundene Welt, als Objectivität der Freiheit. Der Geist war als eine Vielheit individueller Geister erschienen, weil er mit der Natürlichkeit behaftet erschien (§ 13.); diese Vereinzelung zog sich, weil das individuelle Empfinden und Verleiblichen die Basis für das theoretische und practische Verhalten des Geistes bildet, bis in die individuellen Theorien und besondern Charactere hinein. Indem aber im vernünftigen Wollen das eigenthümlichkeitslose Denken mit dem über alle Particularität hinausgehenden Fordern vereint ist, ist der Geist nicht mehr Vielheit von Geistern, sondern der eine, die Vielen durchdringende Geist, Geist einer Totalität. Der Geist also hat Objectivität, indem er Geist eines Ganzen ist, und die Wissenschaft von dem was recht ist, kann eben daher als die Wissenschaft vom objectivem Geist definirt werden. In ihr werden die Verhältnisse des subjectiven Geistes zu dem Geiste der Totalität betrachtet, von denen es abhängt, ob recht oder unrecht gethan wird.

§ 170.

Indem sich der Begriff dessen, was recht ist, zunächst ergeben hat durch die Negation der theoretischen und practischen Individualität und Subjectivität, so wird die Ethik in ihrem ersten Theil das was recht ist, zu betrachten haben, wie es dem subjectiven Meinen eben so entgegentritt, wie dem subjectiven Wünschen und Begehren [1]). In erster Beziehung wird es als ein Fremdes erscheinen, das gelernt werden muss, und gilt auch, wo das Subject die Gründe nicht einsieht [2]), in der andern als Schranke fürdie Willkühr und als sie unterdrückend. Dies gibt das abstracte oder formelle Recht [3]). Wie Alles, was

recht ist, so ist auch das Recht Product des zur Gewohnheit gewordnen vernünftigen Willens [4]). Dem subjectiven Denken und Wollen aber erscheint es als aus fremder Einsicht und fremdem Belieben hervorgegangen [5]). Das, wegen seines negativen Verhaltens gegen die Subjectivität, kalte und strenge Recht ist Gegenstand der Philosophie des Rechts oder des sogenannten Naturrechts.

1) Eben so erschien der Geist, wo er sich von der Natur eben losgemacht hatte, als einseitig ihr sich entgegensetzende Subjectivität. — 2) Indem das Subject im Recht bloss positive (zufällige) Statute sieht, tritt die theoretische Seite dessen, was recht (§ 167.), vorzugsweise hervor. — 3) Es ist abstract, weil es abstrahirt vom subjectiven Belieben, formell, weil die subjectiven Neigungen u. s. w. den Inhalt des Wollens bildeten. — 4) Die einseitig historische und die einseitig rationalistische Ansicht heben jede nur ein Moment hervor. Die gefühlte Einseitigkeit nöthigt manche Repräsentanten der erstern das Recht aus Gewohnheit, diese selbst aber aus einem innern göttlichen (das heisst rechtlich vernünftigen) Instinct abzuleiten. — 5) Dies ist ein eben solcher Widerspruch, wie er im Begriff der Sprache lag. Das Recht ist Product des Willens, und dennoch tritt es dem Willen entgegen. Wie dort der Mensch seine (Mutter-) Sprache lernen musste, so muss er sich hier an sein (Volks-) Recht gewöhnen, das an ihn als Wille der Väter, als angeerbtes kommt, daher dem Egoismus (Mephistopheles) als widersinnig (Krankheit) erscheint.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

INHALT.

*

150



